دكتور توفيق الطويل

قضايا من رحاب الفلسفة والعلم

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ ش عبد الخالق ثروت . القاهرة

دكتور توفيق الطويل

قضايا من رحاب الفلسفة والعلم

١ — القيم العليا فى فلسفة الاخلاق

٢ — مشكلة العلوم الاجتماعية انها ليست علوما .

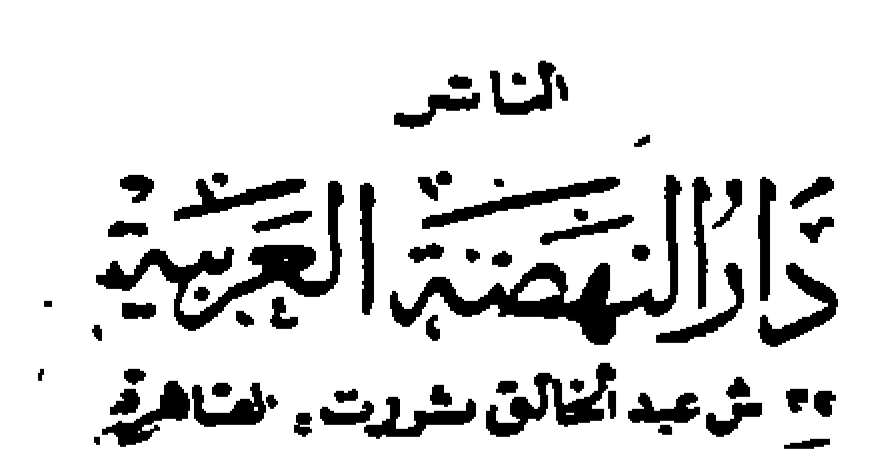
٣ — بين لغة الادب ولغة العلم

٤ — بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة

٥ — الجانب الثقافى فى برامج التليفزيون المصرى — واقعة وكيف ينبغى ان يكون

٦ — دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة فى المجتمع

٧ — العلم عند العرب فى عصر الاسلام الذهبى



[illegible]
لصاحبه: محمد عبد الرازق
١٩ كنيسة الأرمن ش الجيش
تليفون: ٩٣٤٠٩٨

إهداء الكتاب

إلى حفيدتى نهلة شريف غنيم

فى منتصف عامها الرابع

مع الحب الصافى والأمل الباسم

ت. ط.

شكر وتقدير

بعد أن فرغت المطبعة من طبع الملازم العشرة الأولى ، جدت ظروف منعتني من مواصلة الإشراف على الطبع ، فنهض بهذا العبء صديقي الأستاذ الدكتور صلاح قنصوة أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ووكيل الكلية بجامعة الزقازيق .

جزاه الله عني خير الجزاء ؟

ت. ط.

تقديم الكتاب

هذه بحوث نشرت متفرقة من قبل، وأكثرها لم يطلـع عليه إلا عدد محدود جداً من الأصدقاء ، ولهذا خطر لى أن أنشرها فى كتاب .

ت. ط.

محتويات الكتاب

- ١ -

القيم العليا

فى فلسفة الأخلاق

القيم العليا فى فلسفة الأخلاق

مجمل هذه الدراسة ـ تمهيد فى الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين ـ (١) القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق ـ (أ) فريق الطبيعيين ـ القيم فى الدراسات السيكولوجية الحديثة ـ القيم فى الدراسات الانثروبولوجية ـ تعقيب ـ (ب) فريق المتزمتين من المثاليين ـ تعقيب ـ (ج) فريق المعتدلين من المثاليين ـ (٢) مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية ـ (أ) رد القيم إلى المجتمع ـ تعقيب ـ (ب) رد القيم إلى الأحوال الاقتصادية ـ تعقيب ـ (ج) رد القيم إلى الانسان ـ تعقيب ـ (د) الله مصدر القيم ومبدعها ـ تعقيب ـ (هـ) رد القيم إلى الطاغية المستبد ـ تعقيب ـ (و) رد القيم إلى طبائع الأفعال الانسانية ـ (٣) من تاريخ البحث فى القيم العليا ـ (أ) عند المثاليين العقليين ـ (ب) عند الطبيعيين من الحسيين ـ (٤) ملاحظات أخيرة ـ مصادر البحث .

مجمل هذه الدراسة :

مهدنا لهذا البحث بفصل تناولنا فيه الانسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين، وأبنا فيه عن حقيقة مكانه فى الوجود بوجه عام ، وفى عالم القيم العليا بوجه خاص .

ثم عرضنا فى الفصل الثانى لمفهوم القيم العليا وطبيعتها ، كما بدت عند الطبيعيين بمختلف مذاهبهم : التجريبية والوضعية وغيرهما فى اتجاه الحسيين ، ثم كما تمثلت فى مذاهب المثاليين من العقليين ، متزمتين كانوا أو معتدلين .

وتحدثنا فى الفصل الثالث عن مصادر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة

الخلقية ، عند من ردوها إلى المجتمع ، ومن أرجعوها إلى الأحوال الاقتصادية ، ومن جعلوا الانسان صانعها ، ومن قالوا إن الله مبدعها ، ومن جعلوا الطاغية المستبد واضعها ، ومن كشفوا عنها فى طبائع الأفعال الإنسانية .

وفى الفصل الرابع أرخنا موجزين للبحث الفلسفى فى القيم العليا ، وتتبعنا تطوره فى لقطات خاطفة كما بدأ ـ قديما وحديثا ـ فى اتجاه الطبيعيين الحسيين ، واتجاه المثاليين العقليين ، وعنينا فى كل فصل مما أسلفنا بعرض وجهات النظر ، والتعقيب بمناقشتها وبيان مواطن الضعف ومواضع القوة فيها .

واختتمنا البحث بفصل خامس سجلنا فيه أهم ملاحظاتنا على هذه الدراسة ، ثم ذيلناه بثبت ضمناه مصادر هذا البحث .

فصل تمهيدى

(١) الإنسان

بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين

بدأ الانسان فى التصور الفلسفى القديم « تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية » فيما قال مؤرخ الفلسفة أ . ولف A. Wolf الاستاذ بجامعة لندن ، فالانسان هو مركز الكون ، ومحور الوجود ، كل شىء خلق من أجله وسخر فى سبيل خدمته ، فهو سيد الخليقة ، وحول أرضه تدور الكواكب .

وقد راق الكنيسة هذا التصور طوال العصور الوسطى ، فأيدت نظرية « بطليموس » فى أن الأرض التى يعيش عليها الانسان ، والمسيح خاصة ـ هى مركز الكون ، وأن الشمس وسائر الكواكب تدور

حولها ـ على غير ما يقول العلم الحديث ـ واستطاعت الكنيسة بفضل سيطرتها على الفكر أن تفرض هذا التصور زمنا طويلا ، أولت فيه آيات الكتاب تأويلا يساير هذا التصور الذى تبينت خطأه فيما بعد[١] .

ولكن جمهرة المحدثين من المفكرين قد أنكروا هذا التصور ، إن الانسان فى هذا الكون لايعدو أن يكون جزءا ضئيلا من كل ضخم ، إنه ليس أكثر من ظاهرة طبيعية ، شأنه شأن غيره من الظواهر ، ووجدوا فى بعض الكشوف العلمية الحديثة ما يكفى لتقويض التصور القديم تقويضا تاما ، ووضع الانسان فى مكانة الطبيعى الذى فقد فيه هالة التقديس التى كانت تكتنف صورته فى الأذهان ، فبدا الانسان فى صورة كائن خسيس لا يسمو فوق غيره من الكائنات ، أوحيوان لا يتميز كثيرا عن غيره من الحيوانات ! .

ذلك أن « كوبرنيكوس » Copernicus ١٥٤٣ وجاليلو ١٦٤٣ واتباعهما قد كشفوا أن الشمس ـ وليست الأرض ، هى مركز الكون ، وبالتالى فهى ثابتة لاتتحرك ، وأن الأرض وسائر الكواكب تدور حولها على غير ما قال رب الفلك القديم ـ بطليموس ـ وأيدته الكنيسة بحجة أن المسيح قد عاش على أديم الأرض ـ مركز الكون !

وجاء « داروين » Ch. Darwin ١٨٨٢ وجمهرة التطوريين من ورائه فأكدوا أن الانسان الراهن حلقة فى سلسلة تطور طويل ، وأنه ينحدر إلى نوع من الحيوان نشأ عن انتخاب طبيعى ينقرض فيه مالا يصلح للبقاء من الكائنات ، وأن الفرق بين الانسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع . . . !

---

(١) عرضنا لتفصيل ذلك فى ثنايا الفصلين الخامس والسادس من كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

وجاء « سيجموند فرويد Freud ١٩٣٩ » وأتباعه فى مدرسة التحليل النفسى فأنكروا ما كان يقال عن رد سلوك الإنسان إلى الشعور أو العقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ، وأرجعوا سلوكه إلى مكونات اللاشعور بما ضمت من ميول فطرية ورغبات مكبوتة ونحو هذا مما ينبو عن الآداب الاجتماعية ، ويند عن القيم الخلقية ، ويتعارض مع التعاليم الدينية . . .

وتكفلت هذه الكشوف العلمية بأن تزيح الإنسان من مكانه العلوى وتمزق الهالة التى كانت تكتنفه ، وتنزع عنه كل ما كان يضفى عليه طابعاً إلهيا ! .

ويبدو لنا أن فى هذا التصور العلمى الحديث ظلما فادحا للإنسان ؛ لأن الإنسان — من بين سائر الكائنات — هو وحده الذى استطاع أن يخترع علوما ، وينشىء فلسفات ، ويبتدع فنونا وآدابا ، هو وحده صانع الحضارات ، هو وحده الذى أخضع لسيطرته مملكة الجماد ومملكة الحيوان ، وكشف عن قدرات عزت على الحيوان واستعصت على سائر الكائنات .

بل يعنينا فى هذا البحث أن نقول إن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد ، لأن فيه عنصراً روحياً عقلياً يتمثل خاصة فى قدرته على أن يرتفع فوق جانبه البهيمى الحيوانى ويسمو بها على الكائنات طرا ، ولا ينقض هذا الرأى أن يقال إنه يخضع لحاجات عضوية يستهدف إشباعها، ومطالب بيولوجية يعمل على تحقيقها ، فإن الإنسان قد ارتفع عن الحيوان حتى فى هذه الحاجات العضوية والمطالب البيولوجية ، طبقاً لمبدأ روحى ينفرد الإنسان به — فيما يقول أحد مؤسسى المثالية المحدثة فى انجلترا « توماس هل جرين Th. H. Green ١٨٨٢ » إذ تحولت أحاسيس الألوان

والأصوات عند الإنسان إلى إدراكات حسية ، تتضمن معانى ودلالات يشعر بها الإنسان شعوراً مباشراً ، وطبقاً لهذا المبدأ الروحى تحولت الشهوات البيولوجية الحيوانية عنده إلى رغبات وغايات يتجه إلى تحقيقها شاعراً واعيا ، ومن هنا بدا الخير عند « جرين » فى صورة تحقيق للذات وليس بجرد إشباع لمطالب جزئية -كما هو الحال عند الحيوان - وهذا المبدأ الروحى الذى ينفرد به الإنسان دون سائر الكائنات ، تميزه قدرة العقل على التطلع إلى المستقبل من أجل غاية تجعله أسمى وأنبل مما كان فى ماضيه ، وفى هذا تبدو القيم الخلقية فى حياة الإنسان وحده . ويتضح أن الإنسان - بين سائر الكائنات - هو الكائن الأخلاقى الوحيد الذى يضيق بواقعه ويتطلع إلى ماينبغى أن يكون ، فإن كانه مد بصره إلى ماهو أسمى منه وجد فى بلوغه ، وكان فى سعيه المتواصل يستهدف الكمال الأخلاقى الأعلى فى تعاليه على فطرته الحيوانية ، وإثباته أن الإنسان - برغم كل مايقال فى إسفاف تصرفاته وانحطاط سلوكه أحيانا - ينفرد بالقدرة على صنع « القيم » ، ويتميز بعمله الجاد فى سبيل أن يعيشها تجربة فى حياته . إنه وحده الذى يقوى على تنظيم ميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة فى ضوء مبدأ أخلاقى يدين به ويخضع له سلوكه ، وهذه هى الآية التى تميزه من سائر الكائنات .

وإذا كان تحقق القيم فى حياة الانسان أمراً متعذراً ، فإنه ينشد مثلا أعلى ويحاول أن يعيشه ، وقد يحقق فى حياته بعض خصائصه ، ولكنه قلما يقوى على تحقيقه كاملا ، فإن حقق مثلا تطلع إلى مثل يقوم وراءه ، وهكذا يظل فى سعى دائب نحو الكمال الذى يتصوره .

وفى تاريخ البشرية قلة نادرة استطاعوا أن يعيشوا المثل الأعلى الذى طاف بخواطرهم بحيث تحققت فيهم خصائصه ، وكانت حياتهم العملية صورة

للمثال الذى دانوا به ، وفى طليعة هؤلاء سقراط ٣٩٩ ق . م قديما ، وغاندى المقتول عام ١٩٤٨ حديثا ، وقد لانعدم أمثالهما بين الزهادة والنساك والصوفية ، ناهيك بالرسل والأنبياء ، ونشير على سبيل المثال إلى حياة سقراط[١] .

« كانت سيرة سقراط العملية تطبيقا دقيقا لتعاليمه النظرية ، وناهيك برجل يحاكم زوراً ويدان عسفا ويسجن ظلما ، فإذا أغراه أتباعه بالفرار من سجنه حتى لايموت ظلما - وكانت رشــوة حراس السجن فى ذلك الوقت ميسورة - أبى فى عناد قائلا : إن الفرار من الموت جبن وعصيان للقانون الذى ينبغى أن يطاع ، وكان الموت عنده - فيما أبان أفلاطون فى محاورة فيدون — مجرد انفصال عن الجسم ، وهو شىء يتطلع إليه الفيلسوف ويرحب به ، لأنه يطهر روحه ويجرد نفسه من قيود اللذات الحسية والشهوات البهيمية ، ويخلصه من عالم الحس الذى يعوقه عن إدراك الحقيقة ... فإذا أدين سقراط ظلما ، تقدم -إيمانا منه بخلود الروح- لكأس السم الزعاف راضيا ، وتجرعها حتى الثمالة صبوراً شجاعا ، وهكذا وجد فى موته فرصة يثبت فيها ماقاله نظريا ! إن مؤرخ « سقراط » ليتعذر عليه أن يجد فى سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظرى وحياته العملية ، ولكن مثل سقراط بين الناس والفلاسفة قليل .

وقد كان « كانط »[٢] (١٨٠٤) Kant على حق حين وجد أن الانسان

---

(١) انظر كتابنا : « الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها » ط٤ ص ٤٥ — ٦٠ وتفصيل ذلك فى :

A. Stace, A critical Hist. of Greek Thought, P. 137 & 131 .

B. Russell, Hist. of Western Philos., P: 156 : ff.

(٢) الأصح ان يكتب اسمه بالتاء لا بالطاء ، ولكننا آثرنا كتابته بالطاء حتى يتميز من قولنا : كنت او كانت .

من ناحية يعد جزءا من الكون ، هو موجود كغيره من الموجودات والكائنات من حيث إنه يسير بمقتضى القوانين الطبيعية ويخضع لقوانين العلية ، ولكن الانسان من ناحية أخرى يتعالى على القوانين الطبيعية ويتحداها ، إنه ينشد العلم بما ينبغى أن يأتيه من أفعال ، سواء أقدم على فعله أم أحجم عنه ، وبهذا ينفصل الانسان عن عالم الأشياء كما يصورها لنا عقلنا ، ويتصل بعالم الأشياء كما هى فى الحقيقة ، - عالم الأشياء فى ذاتها - فالإنسان من ناحية يتمثل فى ذاته التجريبية التى تتضمن خليطا مشوشا من الرغبات والأهواء ، ويبدو من ناحية أخرى فى صورة نفس « ترنسندتالية » هى مصدر التجربة الخلقية ، وبها يشارك فى عالم الأشياء كما هى فى الحقيقة ، فهـــو فى مظهره التجريبى مرتبط بطبيعة ما ورث من فطرته ، وما كسب من بيئته ، ويخضع - كما يخضع غيره من الظواهر - لقوانين العلية التى تحكم العالم الفيزيقى ، وبهذا يبدو الانسان فى كل العلوم الانسانية مجبرا مسيرا - وليس حرا مختارا ، ولكن الانسان - فيما يرى كانط - يتميز من غيره من الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات ، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه فعلا من أفعال ، يتميز بالشعور الواعى بما ينبغى أن يفعله ، وهو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يميز بين ما يرغب فى فعله ، وما ينبغى عليه فعله ، ومعنى هذا ان النظر إلى العوامل التى ترتد إلى استعداداته - سيكولوجية وفسيولوجية - وترجع إلى الجنس الذى انحدر منه ، والطبقة التى ينتمى إليها ، والبيئة التى عاش فى جوها ، والتربية التى أخذ بها . . . هذا كله يسلمنا إلى فهم الطريقة التى يسلكها بطبيعته ويتصرف فعلا بمقتضاها ، ولكننا مع هذا كله نقول فى كثير من الحالات إنه كان يستطيع أن يتصرف على نحو آخر ، أى بمقتضى مبدأ ، أو طبقا لما ينبغى ، ولا يقال هذا إلا مع افتراض قدرته على أن يتصرف على غير النحو الذى أتاه فعلا ، وقد انفرد الانسان بهذا

دون سائر الموجودات ، فلا يقال للحجر الذى هوى على رأس رجل فهشمه ، كان ينبغى على الحجر أن يتدحرج إلى أعلى ، ولا يقال للوحش ، كان ينبغى ألا يمزق فريسته ، لأن الجماد كالحيوان لا يستطيع بطبيعته أن يتصرف على غير النحو الذى تصرفه فعلا ، ولكن الانسان وحده هو الذى يشعر « بإلزام » يوجب عليه أن يتصرف طبقا لمبدأ ، مخالفا بذلك مقتضيات طبيعته ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقى ، وفى ظل هذه الحرية يؤدى واجبه[1] .

وهذه الصورة التى تحفظ مكانة الانسان صانع الحضارات ومنشىء العلوم ومبدع الفنون ومبتكر الفلسفات، صورة الانسان الذى ينفرد ـ دون غيره من الكائنات ـ بأنه منشىء « القيم » إعرابا عن ضيقه بواقعه ، وتطلعه إلى كمال ينشده ، هذه الصورة هى التى تبرر فى رأينـــا تصور الأقدمين له بأنه تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية ، وأن لم تمنع من التسليم بالتصور الحديث الذى تبناه أصحاب دوران الأرض ، ودعاة التطور البيولوجى ، وأنصار التحليل النفسى ومن إليهم ممن اقتصروا فى تصورهم للانسان على زاوية دون سائر زواياه وأبعاده ، تلك الصورة التى أبنا عنها فيما سلف من حديثنا تفسح مجالا للتصور الدينى الذى يؤكد أن الله تعالى قد خلق الانسان على صورته .

ولكن ماذا يراد بهذه القيم التى تذرعنا بها ـ وبغيرها ـ فى الارتفاع بالانسان عن سائر الظواهر ؟

---

(١) انظر كتابنا السالف مع الاستعانة بالفصل الرابع عشر من كتاب،
C.E.M. Joad, Guide to the Philos. of Morals & Politics, P. 201 ff.

(٢) القيم وطبيعتها

فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق

ما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض، وفى أى عصر من عصور التاريخ ، إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض ، قواعد للتمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والجمال والقبح . . . وغير هذا من قيم ومعايير .

فالقيم تنبت أصلا فى حياة الجماعات البشرية آليا وتلقائيا ، نشأت من الخبرة الحسية الطويلة الأمد ، وتوارثتها الجماعات البشرية جيلا بعد جيل ، وأكدتها المعتقدات الأرضية منذ أقدم العصور ، ودعت إليها الديانات السماوية . . . وهى فى تصور الفلاسفة خاصة تتجاوز وصف الواقع وتقرير حالته ، إلى تصوير ما ينبغى أن يكون : فى مجال الحق والخير والجمال، فتشير بذلك إلى أقصى مطالب الكمال الذى ينشده الانسان واعياً مدركا ، بالقياس إلى غاية يرتفع بها عن واقعه ، ويتعالى عليه فى ضوء مثل أعلى يكون قوام تفكيره وقاعدة سلوكه وأساس شعوره ، ودراسات القيم تشكل فى الفلسفة بحثا رئيسيا من مباحثها الثلاثة ، هو مبحث الأكسيولوجيا Axiology أو القيم العليا بفروعها الثلاثة : المنطق وفلسفة الأخلاق وعلم الجمال ، وقوام الأخلاقية ومدارها عند الفلاسفة أن الانسان هو الحيوان الأخلاقى الوحيد، إنه يشارك الحيوان فى الحس، فينزع إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسمانية ، ولكنه ينفرد دونه بالتأمل العقلى ، فيتسنى له أن يعتزل واقعه ويباشر النظر فيه ، ويتعالى عليه فى ضوء مثل أو قيم عليا يدين لها بالولاء ، إن الانسان — بين سائر الكائنات — هو الكائن الوحيد الذى يملك إرادة التغيير عن وعى وتبصر ، فينزع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه ،

وضبط دوافعه ونوازعه ، والسيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الانسانى ، والناس فى كل زمان ومكان ، حتى من كان منهم يعيش على مستوى أخلاقى دنىء ، ينشدون القيم العليا التى تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والإخاء ، وإشاعة العدل وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام ، والتزام العفة والتمسك بأمانة القول والعمل . . . والامتناع عن القتل والاغتصاب والكذب والحقد والنفاق وغيره من آفات . . ويصدق هذا على الصعيد الدولى : لأن الانسان ـ فيما قال أرسطو ـ حيوان سياسى ، لايتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى ، وقد ضاقت الأمم والشعوب من قديم الزمان بواقعها الذى يبدو فى الجشع والعدوان والاضطهاد والاغتصاب ، إلى جانب ما يعانيه الضعفاء من ظلم وبغى وذل واستغلال ، فنزعت تخلصا من ذلك إلى التعالى على هذا الواقع الذميم فى ظل قيم عليا تطلعت إليها عصبة الأمم أولا ، وتضمنها ميثاق الأمم المتحدة ، وبدت متناثرة فى أحلام الفلاسفة من صورها خاصة فى مدن مثالية (Utopias) تجاوزوا فيها وصف الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغى أن يكون ، والتعبير عنه بمبادىء عامة تلتقى عندها الأمم كافة على صعيد إنسانى يرتفع بها إلى حياة أفضل، تمثلت سلبيا فى العمل على منع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض ... وبدت إيجابية فى طلب الأمن والسلم وإقرار الحرية والكرامة وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى . . . وغير ذلك مما حرصت على محاربته أو دعت إلى توكيده قيم عليا يلتقى على طريقها الناس ، أفرادا وجماعات ، وأمما وشعوبا فى كل زمان ومكان ، ومع اختلاف الظروف والأحوال ، كما قلنا فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابنا السالف الذكر .

وقد أشاع البحث فى طبيعة القيم الفرقة بين الباحثين .إفتشعلى نوا

فرق نجملها ـ تيسيرا للفهم ـ فى ثلاث نعرض لها بعد قليل .

ونقول مقدما إن وظيفة الفلسفة الخلقية عند المثاليين العقليين هى وضع مثل أعلى أو مبدأ أسمى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الانسانى ـ بما هو إنسانى ـ أى مجردا عن زمانه ومكانه ـ كمبدأ الواجب عند كانط ـ ينبغى أن يلتزم بأدائه كل انسان فى كل زمان ومكان، وبغض النظر عن ظروفه وأحواله ـ أما الطبيعيون فينكرون إنسانية المبدأ الأسمى لأن المبدأ فى كل حالاته يرتبط بزمانه ومكانه ، فيتغير بتغير ظروفه وأحواله ، وما يكون خيرا فى مكان قد يكون شرا فى مكان آخر ، أو فى نفس المكان فى ظروف أخرى أو فى عصر آخر ، ويرى المثاليون أن المبدأ إنسانى عام مطلق ، ولكن الذى يتغير هو تطبيقاته على الحالات الجزئية لأنها تخضع لثقافة الذين يطبقونه وظروفهم .

ولنعرض الآن إلى الفرق الثلاث التى عرضت لدراسة القيم :

(ا) فريق الطبيعيين :

نعنى بهم التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الحسيين الذين يتوخون اصطناع المنهج العلمى التجريبى فى دراساتهم ، فيعتمدون على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية متى كانت ممكنة ـ مقتصرين فى دراساتهم على الوقائع الجزئية المحسوسة ابتغاء التوصل إلى قوانين تفسيرها ، توطئة للافادة منها متأثرين فى ذلك بالعلم الفيزيقى (الطبيعى) ومناهجه ، وهؤلاء مضطرون بحكم منهجهم العلمى إلى دراسة القيم الجزئية كما تبدو بالفعل فى مجتمع بشرى يرتبط بمكان معين وزمن محدد ، ويخضع لظروف بعينها ، وبالتالى تتطور القيم فى عرفهم بتطور المجتمع الذى يعيشها ، فتكون قطعا نسبية متغيرة[1] .

---

(1) لذلك سموا بالنسبيين أو اصحاب النسبية Relativism بينما =

القيم عند هؤلاء تعنى الاهتمام بفعل (أو قول أو شيء) واستحسانه والميل إليه والرغبة فيه ، والشعور باللذة نحوه وإيثاره على غيره ، أو نحو ذلك من المعانى التى توحى بأن القيم ذات طابع شخصى ذاتى خال من الموضوعية ، هى وليدة الخبرة التى ترتبط بالواقع الذى يعيشه الإنسان أو يراه[1] ، ومعنى هذا أن القيم الخلقية — والحقائق العلمية — تنشأ عن ذات قائلها بكل ماتضم من ميول ورغبات ووجدانات وأهواء ، هى أحكام ذاتية تنبثق من الذات الحاســـة بكل ماتضم من أحاسيس ومشاعر ووجدانات ، وهذا هو العنصر الذاتى الذى يفتقر فى وجوده إلى ذواتنا وهذه هى النزعة الذاتية Subjectivism عامة ، وفى دراسة القيم بوجه خاص .

وفى مجال الأخلاق يتحكم فى أخلاقية الأفعال الإنسانيةمبدأ المنفعة — مع توحيدمدلولها باللذةوالسعادة — فتصبح المنفعة غاية الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، ومن هنا يتغيرالحكم على الأفعال بتغير ماتؤديه لأصحابها من نفع أو ضرر ، من لذة أو ألم ، ويبدو الخير أو الشر مجرد اصطلاح تعارفت عليه مجموعة من الناس تعيش فى زمن معين وترتبط

=

سمى المثاليون العقليون بالمطلقيين او اصحاب اتجاه الاطلاق Absolutism والمذهب الأول عادة يربط بين اخلاقية الافعال الانسانية والنتائج التــى تترتب عليها ، فهو اتجاه غائى Teleological بينما تنقطع الصلة بين اخلاقية الأفعال ونتائجهافىالاتجاه الثانى ولهذاسميت مذاهبه بالمذاهب الدنتيولوجية Deonological وهى تطلق على مذاهب المحدثين فى مبـــدأ الواجب — اما المثاليون من القدماء فقد دارت مذاهبهم حول السعادة وفيها توارت فكرة الواجب وفكرة الالزام Obligation

(١) فصلت هذه الفكرة الدكتورة فوزيـــة ديـــاب فى كتابها عن القيم والعادات الاجتماعية ١٩٦٦ .

بمكان محدد ، وتتأثر بظروف تخضع للتغير المستمر ! إن الخير عند هؤلاء الطبيعيين مجرد استحسان لفعل يحقق منفعة أو يعوق مضرة ، والشر مجرد استهجان لفعل يعوق نفعاً أو ينزل ضررا .

ولما كان مفهوم الخير أو الشر فى تغير متصل ، قالوا : مامن خير عند شعب من شعوب الأرض فى عصر من عصور التاريخ إلا وقد كان شراً فى نظر شعب آخر فى عصر آخر ، أو عند الشعب نفسه تحت ظروف مغايرة ، من أحوال اقتصادية واجتماعية وثقافية وحضارية .

وفى ضوء هذا وجدوا أن القيم وسائل إلى تحقيق غايات Extriusic or instrumental وليست غايات تطلب لذاتها ، فمن الضلال أن يظن ظان أن الخير ـ أو الحق أو الجمال ـ يطلب لذاته ، وإنما يلتمس وسيلة إلى تحقيق نفع أو منع ضرر .

ويؤيد هذه النظرية أصحاب النظرية الانفعالية Emotional Theory وهى ترد القيم إلى الذات ، وتراها مجرد تعبير عن انفعال عند صاحبها حباً أو كرهاً ، استحسانا أو استهجانا ، ويذهب أئمة الوضعية المنطقية من أمثال « كارناب» ١٩٧٠ R. Carnap و «الفريد آير» A. J. Ayer إلى أن أحكام القيم لاتحتمل الصدق ولا الكذب ؛ لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات ، أو مجرد أوامر فى صيغ مضللة ، أو هى تعبير عن عواطف وتمنيات[١] وتمشى هؤلاء مع « وستر مارك » المولود عام ١٨٦٢ Westermarck الذى يرد الأحكام الخلقية إلى الانفعالات ، لأن مرجع الكثير من هذه الأحكام إلى عواطف الاستحسان والاستهجان .

---

(١) قـارن .

A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) Ch. VI.

R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax, London 1935; p. 24-25.

ولما كان الفلاسفة المثاليون ـ الذين سنتحدث عنهم بعد قليل ـ قد أبعدوا مفهوم القيم عن الواقع الخارجي ، فقد انصرفت عن دراستها العلوم الاجتماعية أمداً ليس بالقصير ، اعتقاداً من علمائها باستحالة دراستها علمياً لأنها لا تخضع للقياس ، وهو شرط يفرضه منهج البحث العلمي الحديث .

وقد كان المحدثون من علماء الاقتصاد أسبق أهل العلوم الاجتماعية إلى دراسة القيم ، معنيين بتحديد أثرها فى إقرار الأسعار وإنتاج السلع واستهلاكها ، وقيمة السلعة عند الاقتصاديين هى ثمنها أو سعرها ، ولهذا كان علم الاقتصاد عند جمهرة الاقتصاديين التقليديين هو علم الأسعار ، وإن كان تطور الفكر الاقتصادى قد أدى إلى العدول عن هذا التعريف ، ولكن نظرية القيمة قد ظلت تشكل جزءاً هاما من الفكر الاقتصادى ، وكانت قيمة السلعة فى الاقتصاد تقوم فى تبادلها مع شىء آخر ، ومن هنا كانت نسبية متغيرة بتغير أسبابها والظروف التى تكتنفها[1] .

وأخذت العلوم الاجتماعية بعد ذلك تدرس القيم من حيث هى وقائع تتمثل فى حياة طائفة من الناس تعيش تحت ظروف معينة وترتبط بزمانها ومكانها ، فارتدت الحقائق العلمية ، والقيم الخلقية والجمالية إلى الواقع الخارجى ، وخضعت فى دراساتها لمناهج البحث العلمى التجريبى وصدرت عن وجدانات اللذة أو مقتضيات المنفعة ، وقد سار هذا الاتجاه من السوفسطائية ماراً بالقورينائية والأبيقورية قديماً ، حتى بدأ فى فلسفة العصور الحديثة عند دعاة المنفعة الفردية والعامة واتباع الوضعية ودعاة

---

(١) انظر د. احمد ابو اسماعيل فى « أصول الاقتصاد » او د. عبد المنعم البيه فى « نظرية القيمة » او د. رفعت المحجوب فى مقدمة الجزء الثانى من « الاقتصاد السياسى » .

التطور والقائلين بالماركسية ومؤيدى الفلسفة العملية (البرجماتية) والفلسفة التحليلية وغيرهم ممن ردوا التقييم إلى الإنسان الذى يتغير بتغير الأحوال والظروف التى تكتنفه، واستخفوا بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة ونحوها مما يتحدث عنه المثاليون من أصحاب الاتجاه العقلى الحدسى فى صورته التقليدية.

هذا مجمل خاطف لوجهة نظر الطبيعيين فى تصور القيم ومنهج دراستها، وسنزيده وضوحا بتعليقاتنا على المذاهب الستة التى قيلت فى مصدر القيم، وقد أيد اتجاه الطبيعيين من القيم الخلقية أصحاب الدراسات السيكولوجية والأنثروبولوجية الحديثة، فلنقف قليلا لبيان ذلك.

القيم فى الدراسات السيكولوجية الحديثة :

رفض جمهرة المحدثين من المفكرين رأى الفلاسفة التقليديين فى أن الفلسفة بحث فى طبائع الأشياء وحقائق الموجودات واستقصاء للمبادىء القصوى والعلل الأولى ... وذهب الوضعيون إلى أن الفلسفة بهذا المعنى قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن استوعب العلم الطبيعى مسائلها[1] ... وتبنى جمهرة المحدثين هذه النزعة العلمية فى رفض الفلسفة الميتافيزيقية وعلومها المعيارية الثلاثة التى تبحث فى قيم الخير والحق والجمال، وأوجبوا النظر إلى القيم نظرة علمية — لا فلسفية، وفهمها فى ضوء معرفتنا العلمية بالعوامل البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية التاريخية التى تنشأ فيها هذه القيم، فالعوامل التى تؤثر فى سلوك الإنسان — فى نظر هؤلاء — ليست اخلاقية، لا بمعنى أنها حتما تتعارض مع الأخلاق، بل بمعنى أنها من طبيعة غير أخلاقية، فلنقف أولا عند التفسير السيكولوجى الحديث.

نتوخى الحديث عن مدرسة التحليل النفسى التى أنشأها « فرويد

(١) نعول فى هذا على ماكتبناه من قبل فى كتاب « مشكلات فلسفية ».

S. Freud ١٩٣٩ ،[1] ومؤدى رأيهم أن الشعور بالاثم والنزوع إلى فعل الخير ، مرجعهما إلى آثار نشأت عن أحداث وقعت فى الطفولة الباكرة أو نسيت بمرور الزمن فاستقرت فى اللاشعور عن طريق الكبت، وإلى تعاليم دينية وخلقية واجتماعية تلقاها الطفل منذ طفولته ، وعن هذه المكنونات يصدر الشعور بالألم وتأنيب الضمير واستهجان الخطيئة والإحساس بالندم ، والإنسان لا يشعر بمحتويات اللاشعور ، لأنها تنشأ عن الكبت وتختفى تفادياً الألم الناجم عن ذكرها ، وإن كانت تعبر عن نفسها فى أقوال واضحة مشعور بما نسميها الأحكام الخلقية ! .

ويرى « فرويد » أن العقل وإن كان وحدة غير مجزأة ، يتألف نظرياً من ثلاث طبقات : جزء فطرى موروث هو الدوافع الفطرية فى صورتها الهمجية ، وجزء مكتسب هو العمليات العقلية المكبوتة ، ويسمى هذين بالذات السفلى (أو الهو ID) لا يتحكم فى توجيهها إلا مبدأ اللذة ، وهى مصدر الطاقة البيولوجية ، وهى عمياء لا تميز بين خير وشر ، أو حق وباطل ، ولا تعبأ بقوانين المنطق ، ولا تكترث بمبادىء الأخلاق ، ولا تهتم بمقتضيات الواقع ، فالطفل إذا أثير فيه دافع التملك نزع إلى اغتصاب كل ما يقع تحت يده واقتنائه ، دون اكتراث بحق الملكية ، وإذا أثير فيه دافع المقاتلة بادر بإرضائه بالتدمير والتخريب ونحوه مساقاً باللذة الناجمة عن إرضائها ، دون أن يعبأ بمبدأ خلقى أو وضع قانونى . . .

---

(١) وأهم كتبه فى هذا الصدد

Introductory Lectures on Phschos analysis

وهو يكشف عن اهتمام التحليل النفسى بالمشكلات الرئيسية التى تعنينا الآن، وقد وفق فرويد فى هذا الكتاب الى جعل تعاليمه ميسورة المنال والفهم حتى للذين لم يتعرفوا على تعاليمه بعد .

ولكن الطفل إذا أدرك أنه يعيش فى محيط اجتماعى ، ويتعامل مع الواقع ، يأخذ جزء من ذاته السفلى فى الاتصال بالعالم الخارجى ويخضع لمقتضياته ، وهذا هو ما يسمى بالأنا أو الذات الواقعية Ego وهى تكبح جماح الذات السفلى على أساس من مبدأ المنفعة ، وتساعد على إشباع رغباتها خفية ، إن كان إشباعها علانية يعرضه للمتاعب ، وعند الضرورة يسكته بالكبت أو الإرجاء أو الإبدال أو الإعلاء . فهذه الذات تمثل الحكمة والاتزان وسداد التفكير ، وهى تحاول أن توفق بين نزعات الذات السفلى ومطالب المجتمع الذى تنتمى إليه ، مهتدية بهدى الأنبياء والآباء والمعلمين ومن إليهم .

وتتمثل الطبقة الأخيرة من العقل فى ذات تتقمص شخصية الأبوين وسائر من ميزوا لصاحبها بين الخير والشر ، وتمتص أوامرهم ونواهيهم ، وتصبح سلطة باطنية تحكم الذات الواقعية وتراقبها وتصطرع معها ، وهكذا تنتقل سلطة الأب أو من يمثله إلى ما يسميه «فرويد» بالذات العليا أو المثالية Super or ideal ego وبهذا يصدر الإنسان لنفسه الأوامر والنواهى التى كانت تصدر له من سلطة خارجية ، ويدرك بباعث من ذاته ما ينبغى أن يأتيه من أفعال . فإن استجاب لهـذا الباعث طاب نفساً وارتاح بالا ، وإن عصيه وأشاح عنه شعر بالضيق وتولاه القلق ، وهذا ما يسميه الأخلاقيون بالضمير الأخلاقى ، وهو الذى يفرض رقابته على الذات السفلى بكل ما تنطوى عليه من نزعات شريرة ، ورغبات نابية ، وغرائز شاردة ، لا تساير آداب المجتمع ولا تتمشى مع تقاليده ، وهكذا يلح الضمير مسوقاً بما يرتضيه من مبادىء الأخلاق وقيمتها ، ومعايير الدين وقواعده ، فى أن يكبت نزعات الذات السفلى ، ويئد رغباتها وميولها ، وبهذا تقاوم الذات العليا مكنونات الذات السفلى بكل استعداداتها الفطرية

التى ورثها الإنسان عن أسلافه الأولين ، والميول العدوانية الانتقامية ، والرغبات الجنسية النابية ، وغير هذا مما استقر فى الجانب المستتر من نفوسنا ... وفى غمرة هذا كان مايسميه الأخلاقيون بالقيم الخلقية العليا ... لم يضعها فلاسفة الأخلاق - كما يدعى المثاليون العقليون - وإنما صدرت عن الذات العليا التى نشأت أصلا لتقاوم جموح الذات السفلى .. ولا شىء وراء ذلك ! .

القيم فى الدراسات الأنثرويولوجية :

وأما الدراسات الانثرويولوجية فترد القيم إلى أصول غير أخلاقية ، فالأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية مجرد تعبير عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان فعل واستهجان آخر ، فيكون الأول خيراً والثانى شراً ، وبالبحث عن أصول هذه الوجدانات وجدوا أن التجربة الطويلة الأمد قد أثبتت أن بعض الأفعال تحقق لصاحبهـا منفعة أو مصلحة ، فتثير فى نفسه الرضا ويكون هذا خيراً ، وعلى عكسه يكون ما يسميه شراً ، ذلك شىء عرفه الأولون من قديم الزمان ، ومن أثر هذا ولد الإنسان مزوداً باستعداد فطرى موروث سمى بالدافع الفطرى (أو الغريزة) ومن هنا كان الاستحسان والاستهجان من غير تفكير أو تعقل ، بل دون أن يعرف الإنسان الأسباب البعيدة التى أدت أول الأمر إلى الشعور بالاستحسان أو الاستهجان ، وفى ضوء هذا كان الضمير الذى يبدو فى حالات الاستهجان بوجه خاص ، والإنسان فى العادة لا يفكر فى الأصل الذى نشأ عنه .

يؤيد هذا أن المجتمعات البدائية كانت مثقلة بأوامر الكف والتحريم ، بحيث كان الفرد أسير عادات مجتمعه وتقاليده ، وفى بعض هذه المجتمعات حرم على شبان القبيلة أن يتزوجوا من بناتها ، رغبة فى ترك الإناث

ليتمتع بهن رؤساء القبائل . . . وما زالت المجتمعات المتمدينة تنفر من زواج المحارم ! وكانت القبيلة إذا تهددها خطر من جيران لها ، توقعت من أبنائها الشجاعة فى الدفاع عن حياضها ، وعن هذا ورثت المجتمعات المتمدينة تمجيد الشجاعة .. وهلم جرا .. وفى ضوء هذا ارتدت القيم إلى أصول قديمة بعضها غير أخلاقى ، وكان مرجع الأمر إلى نتائج الأفعال الانسانية كما تتمثل فى وجوه النفع والضرر .

تعقيب :

هذا مجمـــل خاطف لوجهات نظر الطبيعيين فى تصور القيم ومنهج دراستها ، وسنزيده وضوحاً فى المذاهب التى قيلت فى مصدر القيم ، وحسبنا الآن أن نقول فى التعقيب عليها إنهم متفقون على رفض مصادرة المثاليين من العقليين التى تؤكد وجود عالم للحقائق والقيم وراء العالم الخارجى المحسوس ، ومقتنعون برد السلوك إلى إغراء الرغبات والميول ، وجزاءات الأفعال ونتائجها... ونحو ذلك مما يتيسر إخضاعه لمنهج البحث العلمى ، والنظر إلى القيم الخلقية على أنها تصدر عن مشاعرنا وتقديرنا لمنافعنا مما أدى إلى أن تكون جزئية نسبية متغيرة .

أما عن نظرية الانفعالات التى زعم فيهـــا « كارناب » و « آير » وأمثالها وهى أن العبارات الأخلاقية قضايا زائفة لأنها لا تحتمل الصدق أو الكذب ، ولا يمكن التثبت من صوابهـا بالخبرة الحسية ، لأنها مجرد رغبات أو وصايا أو أوامر . . .

نقول فى الرد على ذلك إن هـذا لو صح لتعذر الفصل بين حكمين أخلاقيين مختلفين على فعل واحد ، لأن كل حكم منهما سيكون تعبيراً عن مزاج صاحبه ، وعندئذ يمتنع التناقض بين الحكمين ، هذا إلى أن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، فقد آمر بشىء اعتقد أنه خاطىء ،

ولا يكون مثل هذا مبدأ أخلاقياً ، وليس ثمة إلزام بطاعة إنسان لمجرد أنه يصدر أمراً ، فإذا أطعته لسبب أخلاقى — كالبر بوعد سابق - لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر ، بل إلى شيء وراءه[١] . . .

أما عن التفسير السيكولوجى والانثرولوجى للقيم فإنه يقوم على دراسة ما كان وما هو كائن بالفعل ، مما يرد للقيم إلى أصولها فى الماضى السحيق لمعرفة نشأتها وتطورها ، دون أن يتجاوز وصف الواقع إلى ما ينبغى أن يكون ، مما ليس بكائن بالفعل ، مع أن القيم فى فلسفة الأخلاق تصدر عن باطن الفرد ، عن العقل ، ولا تكون مجرد صدى لآداب المجتمع حتى ولو كان مريضاً ، وأصحاب هذا التفسير — سيكولوجيا وانثرولوجيا — يهملون الجانب الروحى الوضاء ، ليركزوا اهتمامهم — ولا سيما السيكولوجيين منهم — على أوحال الذكريات النابية ، والميول العدوانية والرغبات الجنسية والشهوات البهيمية وماإليها بسبيل ،والطريف أن المتطرفين من أصحاب التحليل النفسى ، اعتقاداً منهم بأن الكبت كثيراً مايؤدى إلى الشذوذ والمرض،حذروا من تنظيم الدوافع الطبيعية.وأوصوا بترك الرغبات والنزعات الشريرة حرة فى مزاولة نشاطها ! أن استفتاء أصحاب التحليل النفسى فى فهم القيم لوضع قاعدة عليا للأخلاق خطأ بين ، سافر ، لأنهم يقومون بتحليل نفسيات الشواذ والمنحرفين من المرضى،ولا يعرضون لتحليل نفسى سليم وإن كانوا يزعمون أنه ليس بين الناس فرد سوى !— فكيف نلجأ إلى هؤلاء لمعرفة تفسيرهم للقيم العليا التى ترفع الإنسان إلى حياة كريمة تلائم إنسانيته[٢] .

---

(١) Ewing, Difinition of Good, 1947, P. 14.

(٢) فى كتـــــاب

Paul Roubiczek, Etchical Values in the agc of Science, 1964.

تعرض المؤلف لراى الذين يردون القيم الى عوامل بيولوجية وسيكولوجيــة

=

ونود أن نشير ـ بالإضافة إلى هذا ـ أن رغبة الطبيعيين عامـــة فى اصطناع المنهج التجريبى فى الدراسات الإنسانية ـ ومنها الأخلاق ـ أثار معارضة بين اللاطبيعيين الذين يرون أن دون ذلك عوائق أهمها : أن الظواهر الإنسانية تختلف فى طبيعتها عن الظواهر الطبيعية الميتة الجامدة التى يدرسها العلم الطبيعى ، فحرية الإرادة البشرية تتدخل فى سير الأولى وتجعل من العسير إخضاعها لقانون علمى ثابت ، إلى جانب أن التجربة ـ وهى الطريقة الوحيدة إلى كشف القوانين الطبيعية ـ مجالها فى الدراسات الإنسانية ضيق ، وفوق هذا فان مقررات هذه الدراسات تشير إلى ظروف شخصية تحول دون عموميتها والادعاء بأنها تصدق فى كل زمان ومكان ، هذا إلى جانب أن مقررات الدراسات الإنسانية موضوعية خالصة لتعذر تجـــرد الباحث فيها عن ميوله وأهوائه ومصالحه تجرداً كاملاً[1] .

على أن هذا لايمنع فى رأينا من ضرورة استخدام مناهج البحث العلمى فى الدراسات الأخلاقية، على ألا نقتصر على نتائجها، ونرفض الاستماع إلى مايقوله المثاليون فى دراساتهم العقلية كما يفعل الطبيعيون .

نضيف إلى هذا أن الطبيعيين قد جعلوا اللذة ـ مع توحيد مدلولها بالمنفعة والسعادة ـ غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ،

=

واجتماعية ويرفضون «مطلقية» القانون الاخلاقى وانسانيته ، ولكن المؤلفة يرى ان هذا التفسير العلمى للقيم لا يتعارض مع القول بأن لفلسفة الاخلاق مجالا آخر ، وان المنهج الفلسفى فى معالجة مبادئها وقيمها العليا ضرورى ؛ ولايتعارض مع الحقائق التى ينتهى اليها المنهج العلمى فى دراسته للقيم الجـــزئيـــة .

(١) انظر كتابنا اسس الفلسفة ط٧ ص ١٠٥ وما بعدها ملخصا عن :
F. Kaufmannn, Methodology of Social Sciences; 1949, P. 141 ff. and p. 169 ff.

مع أن الموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها تتطلب معياراً آخر يقوم وراء اللذة ، بل إن الإنسان كثيراً مايعزف عن لذة أو منفعة محققة ، استجابة لمبدأ أو فكرة يدين بها ، وكثيراً مايختار بمحض حريته فعلا يجلب ألما أو ضرراً ولاء منة لغاية انبل ، هذا إلى جانب أن اللذة وجدان ينشأ عن إشباع رغبة فردية ، قد يؤذى صاحبه أو يضر الجماعة التى ينتمى إليها ، أو لايتسق مع كرامة الإنسان فى المحيط الاجتماعى الذي يعيش فيه ، ولعل السعادة عند رعاتها ـ من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ كانت أكرم وأفضل ، فهى لحظات من غبطة فى وجود تشوبه آلام عابرة، ومتع مشرقة متنوعة .. هذا إلى أن الأصل أن تنشأ أخلاقية الأفعال الإنسانية حين يصطرع الواجب مع الهوى ؛ ويتصادم العقل مع الشهوة .

إن فى القول بنسبة القيم جانباً من الحق يخشى أن يؤدى إلى ضلال ، فأحكام القيم ليست موضوعية خالصة ولا ذاتية صرفا ، أن فيها عنصراً ذاتياً مرده إلى صفة فى الموضوع توجب الحكم عليه بأنه خير أو حق أو جمال .

ومع هذا فإن نظرية النسبية عند اينشتاين (١٩٥٥) A. Einstein قد قوت من موقف الطبيعيين من القيم ، فاهتزت فكرة المطلق التى كانت مكينة فى مجالات الفكر والأخلاق والفن ، ومع أن هذا قد ساعد على إزالة قيم هزيلة بالية ، توطئة لإقامة قيم تنبض قوة وحياة ، فإن زعزعة « المطلق » كثيراً ماردت الناس إلى الفوضى والتحلل ، وقوضت المثل العليا الحية الكائنة فى أعماق نفوسهم ـ وسنزيد هـــذا إيضاحا بحديثنا عن المذهب السادس من مذاهب « مصدر القيم الخلقية » .

(ب) فريق الملتزمتين من المثاليين الألمـان :

ويرادبهم العقليون والحدسيون من الفلاسفة الذين يتوخون اصطناع

المنهج العقلى فى دراسة القيم ، ويرفضون موقف الطبيعيين من القول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الظروف ، وينكرون رد الضمير إلى التجربة ، وربط أخلاقية الأفعال بما ينجم عنها من آثار ، ويترتب عليها من نتائج ... ومع اعترافى المثاليين بوجود القيم الجزئية النسبية المتغيرة يرون أن دراسة هذه القيم من شأن العلوم الاجتماعية التى تقف عند دراسة الوقائع الجزئية بمناهج الملاحظة الحسية ، ويردون أخلاقية الأفعال إلى الحدس أو العقل ، ومن ثم يقولون بقيم عليا تقوم وراءها وتنتزع من طبيعة العقل البشرى ، فتكون ملائمة لأسمى جانب فى طبائع البشر، كاية ثانية مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان، وتتعالى على تغير الظروف والأحوال ، لاتستمد من الخبرة ، ولا تستفتى التجربة فى أمرها ، وتكون مقطوعة الصلة بجزاءاتها ، وهى تتمثل فى مبادىء إنسانية خالصة يلتقى على طريقها الناس فى كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التى تفرق بين بعضهم والبعض الآخر ، فى المستويات الحضارية والثقافية والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يفرق بين الناس طبقات وشيعا ، يضعها الفلاسفة خطابا موجها إلى البشرية كلها ، فإذا كان « كانط » أمام المثالية قد جعل الواجب مبدأ أخلاقيا عاما ، فقد قصد بهذا أن يلتقى على احترامه الناس جميعاً ، يتساوون أمام هذا القانون الأخلاقى، سيان منهم من كان أميراً أو وزيراً ، ومن كان خادما أو عبداً رقيقا .

هذه القيم العليا ليست مجرد صفات يخلعها العقل وفاقا للظروف المتغيرة كما ظن الطبيعيون ، وإنما هى صفات عينية قائمة فى طبائع الأفعال — والأقوال والأشياء بمعنى أن خيرية الأفعال أو شريتها وصواب الأقوال أو خطأها ، وجمال الأشياء أو قبحها ، صفات كامنة فى حقائقها ، لايتوقف وجودها على ذات صاحبها ، هى صفات موضوعية تقوم مستقلة

عنا ، ولا يخضع وجودها لغير قوانينها الخاصة ، وبالتالى لاتتغير بتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعيةوالحضارية بوجه أعم ، ومن هنا كانت هذه القيم كلية مطلقة ثابتة ، وليست جزئية نسبية متغيرة ، ومعنى هذا أنها باطنية ذاتية Intrinsu وغايات فى ذاتها وليست وسائل إلى تحقيق غايات أبعد ، بمعنى أن الإنسان ينبغى أن يطلب الخير أو الحق لذاته وليس من أجل منفعة أو مصلحة ، فإن الأخلاقية تحمل فى باطنها جزاءها ، وتتضمن فى ذاتها مبرراتها .

والسلوك الذى يجرى بمقتضى هذه القيم يصدر قطعا عن عقل يدرك ويتدبر ، وإرادة حرة تختار ، ومن هنا كانت مسئولية صاحبه عنه ، لأن شرط قيام المسئولية الخلقية ، والدينية والقانونية - توافر العقل والحرية مجتمعين .

ويمضى المتطرفون من المثاليين فى هذا الاتجاه ، فيعدون الجسم مبدأ كل شر ، والعقـــل مبدأ كل خير ، ومن هنا جاء نفورهم من الجسم ، ومطالبتهم بالعمل على استئصال شهواته ، وإماتة رغباته ونزواته ، على طريقة الصوفية والنساك - فحاربوا الجانب الحاس الحيوانى فى طبيعة الإنسان ، وطالبوا بطاعة الواجب لذاته ، اعتقادا منهم بأن الأخلاقية غاية فى ذاتها ، وليست أداة لغاية تقوم خارجها ، وانتهى هذا الموقف بتضحية الذات وقمع رغباتها ، ووأد أهوائها ، وتوجيه الأخلاق إلى الإيثار ونكران الذات ، على حساب الأثرة أو الأنانية - على نحو ما كان الحال عند الكلبية والرواقية .

وفى ضوء هذا كله رفض المثاليون رد الحقائق العلمية والقيم الخلقية والجمالية إلى الواقع الخارجى ، واعتبروها موضوعية ثابتة تقع خارج الذات بعيداً عن الحس المتغير والوجدان المتقلب ، فأصبح الخير فى عزلة

عن الظروف التى تكتنفه ، والعقل يستكشفه فى طبائع الأفعال الإنسانية ، وعلى سبيل المثال نقـــول : ماطبيعة الأمانة ؟ اى ماخاصيتها الذاتية التى لايستقيم بدونها مفهومها فى الذهن ؟ هى أنها تقتضى صاحبها أن يضبط ميوله ويتحكم فى نزواته ، ويعف عما يملك غيره ، على غير ماتقتضيه طبيعته الحاسة ، فيتعالى بذلك على ميل فطرى مغروس فى جبلته ، يستحثه على اغتصاب مالا يملك ، وليس من طبيعة العقل أن يصف هذا بأنه شر ، وعلى عكس هذا تقول إن طبيعة القتل تتمثل فى أنه عدوان على نفس ، يستحيل على العقل السليم أن يعده خيراً ... وبمثل هذا يقال إن الفعل يكون خيراً فى ذاته أو شراً فى ذاته ، دون نظر إلى مايحتمل أن يحققه من نفع أو ضرر ، من لذة أو ألم .

وارتفع المتزمتون من المثاليين بالقاعدة الخلقية حتى جعلوها قانونا صوريا مقطوع الصلة بالواقع ، شأنه شأن قوانين المنطق وأوليات الرياضة ، ومن هنا قالوا أن الخصائص التى تميز المبدأ الخلقى الاسمى - كمبدأ الواجب هى :

١ — أن يكون عاما وليس جزئيا ، والعمومية Universality صفة كل حقيقة أو قيمة تصدق فى كل زمان ومكان ، ويلتقى عندها الناس جميعا ، فالواجب مبدأ عام يطالب بتأديته كل إنسان ، بصرف النظر عن مكانته أو مهنته أو طبقته الاجتماعية أو غير ذلك مما يفرق بين الناس بعضهم وبعض ، هو خطاب موجه إلى الكائن الناطق أوالموجود العاقل ، وبهذا يستبعد من دراسات الفلسفة الخلقية سلوك القاصر والمعتوه وفاقد الوعى ومسلوب الإرادة .

٢ — أن يكون ضروريا وليس عرضيا بمعنى أن تعقل الأشياء وفهمها لا يكون بغير هذا المبدأ ، وهو مبدأ قبلى a-priori لايجىء اكتسابه بالخبرة ، لأنه مبدأ كلى مطلق .

أن يكون واضحا بذاته Self-evident لأنه يحمل الشاهد على صدقه وأن مجرد فهمه يقتضى التسليم بصوابه .

٣ — لا يقبل شكا ولا جدلا ، ولا يحتمل تناقضا . وهذا يقتضى أمرين :

(ا) يستحيل التسليم بصحة نقيضه .

(ب) ويستحيل أن يطبق نقيضه قاعدة عامة لسلوك الكائن الناطق .

ومثال ذلك أن قولنا إن العدالة مبدأ أخلاقى ، هذا يوحى بالبداهة أن أحداً لا يستطيع أن يدعى أن من حقه أن يوقع الظلم بغيره ، ولا أن يسلم بأن من حق غيره أن يوقع به ظلما ، ومعنى هذا أن نقيض المبدأ الخلقى مستحيل ، وأن من المستحيل بداهة أن يكون هذا النقيض قاعدة عامة لسلوك الموجود العاقل .

وأول نتيجة تترتب على هذا التصور هى امتناع الاستثناء فى القانون الأخلاقى مهما كانت مسوغات ذلك : ومسوغات ذلك تكون فى كل الحالات بعيدة عن القانون الأخلاقى ـ كالاعتذار عن ارتكاب فعل يحرمه القانون ، أو التعلل بظروف قاهرة اقتضت الخروج على المبدأ الخلقى العام أو نحو ذلك من أعذار[1] .

وواضح أن امتداد الخصائص السالفة الذكر تضاعف إلى القيم والحقائق التى لا تستمد من طبيعة العقل (الحدس) وإنما تعرف عن

---

(1) Calderwood, A Hand-book of Moral Philosophy, Ch. III,

وقد اعتمد فى استخلاص هذه الخصائص على ديكارت فى المقال — والتأملات — وعلى «ريد» فى كتابه عن القوى العقلية — وعلى «كانط» فى «ميتافيزيقا الاخلاق» وعلى «كوزان» فى : الحق والخير والجمال .. الخ وانظر كتابنا : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ط٢ ص ٤٠٣ — ٤٠٦ .

طريق الملاحظة التجريبية دون الاستدلال المنطقى (وهو استنتاج نتيجة مجهولة من مقدمة معلومة ومن ثم لا يكون إدراكا مباشراً) — تلك هى القيم والحقائق التجريبية ، وهى نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة .

هذا مجمل ماارتآه المتطرفون من المثاليين بشأن الحقائق والقيم الخلقية بوجه خاص ، وقد ثبت هذا الاتجاه عامة فى فلسفة أفلاطون ماراً بالرواقية قديما ، وواصل سيره حتى بلغ « كانط » أمام الفلسفة المثالية فى العصور الحديثة ، وعاش فى رعاية أتباعه حتى احتضنته المثالية المحدثة فى القرن العشرين ، بعد الكثير من التعديلات على نحو ماسنرى بعد قليل ، بل تصدى لتأييد المثالية الأخلاقية عامة فلاسفة تحليليون يحاربون المثالية الميتافيزيقية وأبرز هؤلاء «جورج ادورد مور ، ١٩٥٨ G. E. Moore الذى عد الخير صفة موضوعية تدرك عن طريق الفهم المشترك .

وقد تعرض موقف المتزمتين من المثاليين لحملة من النقد شارك فيها مثاليون معتدلون ، كانوا يدينون بمقومات الموقف المثالى ، ولكنهم ضاقوا بمواطن الضعف فيه فلنقف قليلا لمناقشة المثالية المتزمتة .

تعقيب :

تعرضت المثالية المتزمته لحملة من النقد شارك فيها الطبيعيون والمثاليون المعتدلون على السواء ، وحسبنا من نقد الطبيعيين قول « ليفى بريل » ١٩٣٩ Lévy-Bruhl — أحد أئمة الفلسفة الوضعية — إن فلسفة المثاليين الأخلاقية تقوم على مصادرتين : تقول أولاهما إن الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان ، والتسليم بهذا يتأدى بأصحابه إلى أن ينظروا نظراً عقليا إلى مفهوم الإنسان من حيث هو إنسان ، فيتسنى لهم بعد ذلك أن يقولوا بإمكان وضع مبادىء عامة للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ويكون تشريعهم الأخلاقى للبشرية كلها بغض النظر عن اختلاف الظروف

والأحوال ، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلافهم فى كل زمان ومكان .

وثانى المصادرتين اللتين تقوم عليهما فلسفة المثاليين أن الضمير فطرى مطلق ، فأحكامه على الأفعال واحدة فى كل زمان ومكان ، تختلف تطبيقات أوامره ولكن المبدأ كلى إنسانى واحد ، مع أن التجربة تشهد بأن أحكام الضمائر على الفعل الواحد تختلف باختلاف أصحابه ، وأنها نسبية متغيرة .

استخف المتزمتون من المثاليين بالعواطف والميول ونفروا من الجسم الذى بدا فى عرفهم مصدر كل شر ، فطالبوا بالعمل على استئصال شهواته ووأد ميوله ورغباته ، وهذا كفيل بأن يجعل الأخلاقية مطلبا عسير المنال لايقوى على تحقيقه إلا الأبطال ، إلى جانب أن محاربة الجسم ونوازعه تفكيك للطبيعة البشرية ، لأنها ليست عقلا محضا حتى يمكن استبعاد جانبها الحاس ، إن للغرائز الفطرية وظيفتها فى المحافظة على الفرد ، أو الإبقاء على النـــوع ، وللعواطف المكتسبة خطرها فى بعث الحرارة والحيوية فى النفس الإنسانيه ، وإذا كانت آداب المجتمع تقتضى فى كثير من الحالات قمع الشهوات ووأد العواطف فإن من الحكمة أن نقنع بتنظيمها بهداية العقل ، وأن نحذر مغبة الإسراف فى مجاهدتها ، والعمل على قتلها ، خشية الإصابة بالأمراض العصبية والانحرافات النفسية التى نبهت إليها الدراسات السيكولوجية الحديثة .

هذا إلى أن الخلاص من الصراعات التى تكون بين نوازع الحس ، ومطالب المجتمع ميسور بتحويل الطاقة النفسية عن أهدافها الطبيعية التى تتعارض مع تعاليم الدين وآداب المجتمع ، إلى أهداف تتفق مع آدابنا ، وتساير معتقداتنا ومعاييرنا الأخلاقيه ، وبهذا الإشباع البديل غير الأصيل يمكن التخلص من التوترات التى تقترن بالأزمات النفسيه الناشئة عن

الصراعات السالفة الذكر ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس والقضاء على نوازعه فكفيل بأن يفقد الإنسان توازنه ويدمر شخصيته كما يقول دعاة التكامل النفسي من المحدثين من علماء النفس .

وقد فطن أرسطو — منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان — إلى مافات المثاليين المتزمتين قدماء ومحدثين ، أنه كان لا يتصور الفضيلة إلا باجتماع العقل والشهوة ، ومن أجل هذا رفض موقف الزهدة الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ، لأن الإنسان عنده ليس عقلا خالصاً كما تصوره هؤلاء المتزمتون ، ولا حسا محضا — كما ظن الحسيون — وإنما هو مركب منهما معا ، فالأهواء والشهوات والميول هيولى (مادة) الطبيعة البشرية ، والعقل صورتها ، ولا قيام عنده لصورة بغير هيولى — إلا متى كانت طبيعته إلهية .. إلى آخر ماقلناه فى التعقيب على موقف المتطرفين من المثاليين فى كتابنا عن الفلسفة الخلقية .

هذا إلى أن تفسير هؤلاء المتزمتين لعمومية القيم العليا قد مزق الصلة التى تربطها بالواقع الخارجى ، وأبداها فى نظر الكثيرين وهما أو خيالا إذ جعل القيم من وضع فلاسفة الأخلاق ، ينتزعونها من طبيعة العقل ولا يستمدونها من الخبرة الحسية ، لأن القانون الأخلاقى مبدأ كلى ثابت فلا يعقل أن تستفتى التجربة فى أمره .

وإذا كان الطبيعيون بمختلف مذاهبهم قد أنكروا مطلقيـــة القيم الإنسانية ، ورفضوا القول بأنها تصدق فى كل زمان ومكان ، فقد كان المثاليون على حق حين أكدوا أن المبدأ الأسمى يكون كليا عاما يلتقى على طريقه الناس جميعا ، واحتاطوا فقالوا أن الخلاف بين الناس فى الأحكام الخلقية التى يصدرونها على الفعل الواحد إنما يكون فى تطبيقات المبدأ الكلى على الحالات الجزئية ، فالصدق مبدأ إنسانى عام ، لكن الخلاف قد ينشأ

فى حالات تطبيقه ، هل يصدق الطبيب مع مريضه المشرف على الموت حين يسأله عن حالته ؟ وإذا لجأ إلى بيتى رجل هربا من مجرم يريد أن يفتك به، ثم سألنى المجرم عنه فهل أصدقه القول ؟ فى مثل هذه الحالات الجزئية يمكن أن يكون بين الناس خلاف ، لكنهم قطعا متفقون على أن الصدق مبدأ إنسانى يطالب بالتزامه كل إنسان فى كل زمان ومكان .

وحسبنا فى هذا الصدد أن نقدم تفسيراً لعمومية القيم قاله أحد مؤسسى الفلسفة التحليلية من خصوم الميتافيزيقا وهو « برتراند رسل » Bertrand Russell ١٩٧١ ومؤدى رأيه أن « علم الأخلاق محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » .

يقول « رسل » : حقيقة أن المثل الأعلى ليس مجرد رغبة شخصية ، كرغبة الإنسان فى أسباب راحته أو الحصول على طعامه ومسكنه « فالشىء الذى يفرق بين المثل الأعلى والشىء العادى حين يرغب فيه الإنسان ، أن المثل الأعلى غير متعلق بالمصلحة الشخصية ، إنه شىء لا علاقة له قط - فى الظاهر على الأقل - بذات الشخص الذى يشعر بالرغبة فيه ، ولذلك يكون من الممكن من الناحية النظرية أن يصبح المثل الأعلى موضوع رغبة من كل إنسان ، وبهذا يمكننا أن نعرف المثل الأعلى بأنه شىء مرغوب فيه دون أن يكون الراغب فيه مركز الانتباه فى ذاته ، أى فى أهوائه ومصالحه الشخصية ، وبحيث يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى مرغوبا فيه من كل إنسان ، فقد أرغب فى أن يجد كل إنسان مايكفيه من الطعام وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان ... وهلم جرا . وإذا رغبت فى شىء من هذا القبيل ، رغبت كذلك فى أن يكون موضع رغبة من جميع الناس وبهذه الطريقة يمكننى أن أقيم مايبدو - فى ظاهره - بناء أخلاقيا عاما غير

شخصى ، وإن كان فى الحقيقة يقوم على أسس من رغباتى الشخصية ، لأن الرغبة فى المثل الأعلى تظل رغبتى حتى ولو لم يكن الشىء المرغوب فيه على اتصال بشخصى ، فمثلا قد يتمنى إنسان أن يستوعب العلم كل إنسان ، وقد يتمنى غيره أن يقدر الفن كل إنسان ، فالذى يفرق بين رغبتيهما هو اختلاف شخصى محض[1] .

هكذا ربط « برتوند رسل » بين القيم العليا ودوافع الرغبات الشخصية عند الإنسان ، وجعل التفرقة بينها وبين الرغبة الشخصية قائمة فى خلو المثل الأعلى من الميول الشخصية والمصالح الذاتية ، وإن كان فى أصله رغبة شخصية وسع صاحبها إطارها حتى جعله شاملا للبشرية ، هذه هى عمومية القيم ، ذاتية من حيث هى صادرة عن الذات ، وموضوعية من حيث هى ملتقى الناس جميعا .

وقد نزع المتطرفون من المثاليين إلى تحويل القاعدة الأخلاقية إلى قانون صورى مقطوع الصلة بالخبرة الحسية ، وحرصوا على النتيجة التى نجمت عن هذه الصورية وهى امتناع الاستثناء من القانون الأخلاقى تحت أى ظرف من الظروف ، وقد تكفل ببيان الخطأ فى ذلك وفى غيره المعتدلون من المثاليين أنفسهم ، فلنقف قليلا لبيان رأيهم :

(ج) فريق المعتدلين من المثاليين الإنجليز :

وهم الذين شاركوا أقرانهم من المتطرفين المتشددين فى الكثير من مقومات المثالية المتزمتة ، فرفضوا راى الطبيعيين فى القول بأن القيم الخلقية هى صفات يخلعها العقل على الأفعال الإنسانية وفاقا للظروف المتغيرة المنظورة ، وقالوا إنها صفات عينية موضوعية تقوم فى طبائع الأفعال

---

(1) B. Russel, Religion & Ethics, 1935, P; 224-25.

التى تتألف من خصائصها الذاتية مستقلة عنا ، وبالتالى تكون كلية لها نوع من الثبات نعرف حدوده بعد قليل .

وقالوا أن أحكام القيم تتجاوز وصف الواقع إلى التعبير عما ينبغى أن يكون . مما ليس بكائن فى الواقع الخارجى ـ وذلك بالقياس إلى مبدأ أو غاية ينشدها الإنسان واعياً مدركا ، ولكن احكام التقييم تصدر أصلا عن أفراد ، وإن كان عليهم أن يسقطوا من حسابهم عند إصدارها رغباتهم الشخصية ومصالحهم الذاتية ، وأن يجردوا أنفسهم من ميولهم وأهوائهم على قدر ما تسمح الطاقة البشرية ، حتى تكون أحكامهم موضوعية ما أمكن ذلك ، هذه الأحكام تصدر عن أفراد ، يخالف كل منهم أقرانه فى الظروف التى يعيشها ، والعوامل التى تتضافر على تكوين مشاعره ، وتشكيل مصالحه وتحديد مطامحه وتوجيه أفكاره ، إن القيم لا تقوم فى عزلة عن الإنسان ، والإنسان ينتمى إلى مجتمع ولا يعيش فى فراغ ، إنه يحيا فى خضم ظروف وملابسات متغيرة ولا يستطيع أن ينتزع شخصيته من عالمها تماما دون أن يدمرها أو يفقدها توازنها ، ومن هنا اهتزت موضوعية أحكامه المعيارية ، إذ بدا بينه وبين غيره من الناس بعض وجوه الخلاف فى تقييم الأفعال ـ والأقوال والأشياء ، ـ وبالتالى انتفى وصفها على سبيل القطع بأنها ثابتة لا تتغير ، عامة وليست جزئية ، مطلقة وليست نسبية . إن أحكام التقييم لا تكون فردية خالصة ، لأن صاحبها يحاول عند إصدارها أن يتجاوز فرديته إلى مجال أوسع نطاقا وأعمق وعياً ، حتى يكاد تقييمه أن يكون جماعياً أو إنسانياً مثالياً ، يبنيه على عقل يشارك فيه الناس جميعاً ، ولكن الظروف التى يعيشها لا تكفل لأحكامه الموضوعية الكاملة ، وتبيح الاستثناء من القاعدة الخلقية وفاقا لشروط نتعرض لها بعد قليل .

وفى ضوء هذه السماحة جاء نقدهم للمثالية المتزمتة ، وقد عرضوا لها كما بدت فى فلسفة كانط ومن ذهب مذهبه ، فرفضوا تحويل القاعدة الخلقية إلى قانون صورى مقطوع الصلة بالواقع ، إن مبدأ الواجب عند كانط لا يساعد الإنسان على استخلاص واجباته فى الحياة العملية ، إنه قاعدة سلبية للسلوك لا تصلح مرشداً وهادياً ، يفيد فيما يتعين الاحجام عن فعله ، ولا يفيد فى الارشاد إلى ما ينبغى فعله فيما قال « جون ستورث مكنزى » ١٩٣٥ J. S. Mackenzie وبرادلى ١٩٢٤ F. H. Bradley وغيرهما من أعلام المثالية المحدثة .

وأنكر هؤلاء ما ترتب على صورية القانون الأخلاقى من نتائج ، فى مقدمتها التشدد والتزمت الذى تمثل فى إبعاد العواطف والميول حتى ولو كانت نبيلة - باعثا على فعل الواجب ، ذلك لأن القانون الأخلاقى مبدأ صورى خالص لا يتعلق بوجدان أو عاطفة أو شهوة أو نحوها مما يدخل فى طبائع البشر ، إن الواجب عند كانط لا يصدر إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب ! وأبان نقاد هذه النزعة المتطرفة أن السلوك الذى يصدر عن عاطفة سامية قد يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل وحده ، ويتمثل هذا فى عاطفة « محبة البشر » التى تحمل بعض الناس على إتيان أنبل الأفعال ، دون أن ينتظروا جزاءا ولا شكوراً .

بل كان من دلالات التزمت سالف الذكر — كنتيجة لصورية القانون الأخلاقى — تحريم الاستثناء من هذا القانون تحت أى ظرف من الظروف ، مع أننا نعرف بالحس الخلقى أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنعنا من أن نستثنى منها بعض الحالات فى بعض الظروف ، إن القانون الأخلاقى قد وضع من أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذى خلق من أجل القانون .

وكثيراً ما تكسر المبادىء الخلقية — إبان الحروب خاصة — لمنع مزيد من الشرور ، وحتى فى حياة السلم كثيراً ما يتصارع بعضها مع بعض ، كالصراع الذى يقوم بين مبدأ يوجب الامتناع عن الكذب ، ومبدأ يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يريد مجرم أن يفتك به ، بل أن على الدبلوماسى أن يكذب متى أدى كذبه إلى منع حرب عالمية ثالثة

لقد فسر كانط الواجب بأنه أمر واحد مطلق والإنسان ملزم بطاعته دون نظر إلى نتائجه . لكن نقاده من المثاليين المعتدلين من أمثال « وليم ديفيد روس » ١٩٤٠ W. D. Ross قد رأوا أن الواجب يتمثل فى التزامات مختلفة أو أوامر متعددة ، قد يناقض بعضها بعضا ، فالالزام الذى يوجب الصدق ، قد يتعارض مع إلزام آخر يوجب على الأسير أن يكذب على آسريه متى اقتضت ذلك مصلحة الوطن ، وخشية أن يفشو بين الناس كسر القاعدة الخلقية - بغير موجب - اشترط « جيمس مل » ١٨٣٦ James Mill لكسر القاعدة إمكان تعميم كسرها فى كل ظرف مشابه ، فيصبح كسرها فى هذه الحالة قاعدة أخلاقية ، فلا يكون كسرها من أجل نزوة أو شهوة أومصلحة ، وهكذا أجاز عصيان الواجب من أجل واجب أسمى . وكسر القاعدة الأخلاقية من أجل قاعدة أنبل .

وأنكر المعتدلون من المثاليين ما يبدو فى المثالية المتزمتة من فصل قاطع بين العقل والحساسية ، ورد القيم الخلقية إلى العقل دون الحساسية ، بدا هذا واضحا فى المذهب الرواقى القديم ، وتسلل هذا المعنى إلى المثالية المتزمتة كما بدت عند « كانط » حديثا ، وأوحت كتابات بعض النقاد من المثاليين المعتدلين إلى ذلك ، كما يشهد التعارض الذى أقامه « برادلى » فى كتابه « دراسات أخلاقية » بين مذهب كانط الذى يطالب بالواجب

من أجل الواجب ، وبين مذهب المنفعة الذى يطالب بالمنفعة من أجل المنفعة ، بل جاهر « موبرهيد » ١٩٤١ بل هـــو رأى مورهيد J· H, Muerhead بأن كانط يرى أن غاية الواجب تقوم فى صورة تضحية بالذات Self - Sacrifiec وحشر « سن » Sen مذهب كانط فى زمرة المذاهب التى ترد الأخلاقية إلى قهر الذات Self - conquest أو قمعها Suppression كما كان الحال عند الكلبية والرواقية ونساك المسيحية وزهادها ! وإن رأى أمثال « مكنزى » أن فى ذلك مبالغه وجوراً على المذهب الكانطى ، لأن كانط كان يحتفظ للسعادة بمكان فى مذهبه[1] .

لكن نقاده قد أنكروا الجور على الذات الحاسة فى سبيل الذات العاقلة ، وطالبوا بتنظيم الميول والرغبات والشهوات بهداية العقل دون العمل على استئصالها وإماتتها ، خشية تفكك الطبيعة البشرية وعدم تكاملها ، على نحو ما قلنا فى تعقيبنا على المثالية المتزمتة .

وسنعود عند تأريخ البحث فى مصدر القيم إلى مناقشة الاتجاهات الثلاثة السالفة الذكر .

٣ — مصدر القيم العليا
فى مذاهب الفلسفة الخلقية

أشاع البحث فى القيم الخلقية الفرقة بين الباحثين ، فكان منهم من رد القيم إلى المجتمع . ومنهم من ضيق مفهوم الحيـــاة الاجتماعية حتى

---

(١) انظـــر فى هـــذا :

Bradley, Ethical Studies,
Muirhead, Elements of Ethics,
Johnston, Elements of Moral Philosophy.
Mackenzie, Manual of Echics.

قصره على الأحوال الاقتصادية ، ومنهم من أرجعها إلى الإنسان صانع التقيم ، ومنهم من سلب الإنسان القدرة على القيم وردها إلى الله ، ومنهم من نقل سلطة الله إلى سلطة الطاغية المستبد وانحدر بالقيم إليه ؛ ومنهم من رد القيم إلى طبائع الأفعال الإنسانية وحقائقها . . . فلنقف قليلا لبيان هذه الوجهات النظر :

(١) رد القيم إلى المجتمع :

أيد هذا الرأى أصحاب الفلسفة الوضعية وعلماء الاجتماع ممن جسموا شخصية المجتمع على حساب أفراده ، ذلك أن النزعة الاجتماعية التاريخية قد احتلت فى القرن التاسع عشر مكان الصدارة ، وانصرف الكثيرون من مفكريه عن دراسة الإنسان فى عزلة عن أقرانه ، ونظروا إليه من حيث هو عضو فى مجتمع ، يدين بتأثير الجماعة البشرية التى ينتمى إليها ويخضع لتأثيرها ، ويستجيب لتعاليمها ، دون أن يقوى على صدها ، أو يسيطر على توجيهها ، وتصدى لتأييد هذه الوجهة من النظر أوجيست كونت ١٨٠٧ August Conte إمام الفلسفة الوضعية ، والوضعيون من ورائه وفى مقدمتهم أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى كان يتزعمها اميل دوركايم ١٩١٧ E. Durkheim

وفى ذلك القرن - التاسع عشر - أصبح العلم الفيزيقى (الطبيعى) بدقة قوانينه مناط الثقة بسبب ما حققه للمجتمع الإنسانى من خدمات ، فانصرف كثيرون من مفكريه عن التفكير العقلى الميتافيزيقى ، ونزعوا إلى اصطناع المناهج العلمية التجريبيـــة فى دراسة العلوم الانسانية - وفى مقدمتها الأخلاق - وبدت هذه الظاهرة فى فلسفة « كونت » وأتباعه من الوضعيين[1] فاستبعدوا التفكير الميتافيزيقى واللاهوتى اقتداء بالمشتغلين

---

(١) انظـــر Lévy-Bruhl, La Morale et la Science des Moeurs.

بالعلم الطبيعى ، واتجهوا إلى وضع قوانين تفسر الوقائع الخلقية الجزئية ، توطئة للافادة منها فى دنيانا الحاضرة . وقد كان من رأيهم أن الفلسفة الميتافيزيقية قد استنفذت موضوعها ، وافتقدت بعد ظهور التفكير العلمى ما يبرر وجودها ، وأثبت تاريخها الطويل عجز العقل عن إدراك حقيقة ما وراء العالم الواقعى المحسوس ، ومن هنا كان انصرافهم عن فلسفة الأخلاق الميتافيزيقية ، والنزوع إلى دراسة الوقائع الخلقية الجزئية بمناهج الملاحظة الحسية ، وفى ضوء هذا اهتم الوضعيون باتصال الحياة الخلقية بالحياة الاجتماعية ، وجسموا المجتمع على حساب أفراده ، ورأوا أن شخصية الجماعة أكبر من حاصل مجموع شخصيات أفرادها ، وانتهوا إلى القول بوصاية علم الاجتماع على علم الأخلاق ، وكان قد أريد لعلم الاجتماع أن يكون فرعاً من العلم الطبيعى ، موضوعه الظواهر الاجتماعية الجزئية ، ومنهجه الملاحظة الحسية ، وتأدى بهم هذا إلى اعتبار القيم الخلقية وليدة المجتمع ، تتغير بتغيره وتتطور بتطور أحواله ، وبالتالى تكون جزئية نسبية وليست مطلقة ثابتة ، لأن استبعاد التفكير الميتافيزيقى من مجال البحث العلمى يؤدى حتما إلى استبعاد المطلق من مجال الدراسه والتسليم بنسبية الحقائق والقيم .

وفى ضوء هذا ارتدت القيم التى يدين بها الفرد إلى المجتمع الذى ينتمى إليه ، بمعنى أن الفرد يستمد قيمه من نظم مجتمعه وعاداته وتقاليده

=

وقد نقلته الى الانجليزية اليزابيث لى تحت عنوان

Ethics and Moral Science 1905

وانظـــــر خاصة

La Méthode dans les sciences (de Moral par Lèvy - Bruhl)

وقد لخصنا الفصل الذى كتبه فى هذا الكتاب ليفى بريل «عن منهج علم الاخلاق — الوضعى فى مقدمة ترجمتنا لكتاب سدجويك عن تاريخ الاخلاق .

وثقافته وعرفه ، وكل ما يتنافى مع أوضـــاع المجتمع يتعرض للنقد والسخرية ، أو كما يقول « جـود » ١٩٥٣ C. E. M. Joad يستمد الفرد قيمه من المتجر الاجتماعي ، كما يأخذ أحذيته وملابسه من المحل التجاري المخصص لبيعها ، والخير والشر ، أو الصواب والخطأ ، يتوقف مدلول كل منها على خطوط الطول والعرض التي تحدد منزله التي نشأ فيه[1].

لم تتبلور الصورة على هـذا الوضع إلا على يد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، إذ اهتم « دوركايم » بدراسة الظاهرة الاجتماعية لإقامة الاجتماع علماً وصفياً مستقلا ، وانتهى إلى القول بأنها تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية مستقلة عن مزاج الفرد وأهوائه وعواطفه ، وبعيدة عن إرادته ، تؤثر فيه وتتحكم فى توجيه سلوكه وتفكيره وشعوره على غير إرادة منه ، وهى كغيرها من الظواهر الطبيعية تدرس بمناهج التجربة وتخضع لقوانين علمية ، إذ أنهـا وليدة العقـــل الجمعى[2] Collective mind وأخص الصفات التى تميزها هى صفة القهر والإلزام ، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد فلا يملكون إلا طاعتها ، راضين أو كارهين ! وهذا هو الضغط الاجتماعى Social pressure .

وقيم الأخلاق أو مثلها العليا من طبيعة الظواهر الاجتماعية ، تنشأ آليا باجتماع الناس بعضهم مع بعض ، فى أى ركن من أركان الأرض ، ولا تكون قط من صنع الأفراد ، أو وضع الفلاسفة ـ كما ظن المثاليون ، إن الفرد لا يملك إلا أن ينصاع لتوجيهات المجتمع ، ويستجيب لمقتضيات عرفه وتقاليده ، فإن تمرد الفرد على سلطانه كانت الفوضى والانحلال ، وليست القيم إلا تعبيرا عن رغبات الأفراد فى إرضاء المجتمعات التى

(١) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, P. 448

(٢) كان أشهر القائلين بالعقل الجمعى هم «الفرنسيـون وأكثر الانجليز ، وأما الامريكان فيستخفون بفكرة العقل الجمعى .

ينتمون إليها ، واستقراء حياة الأفراد يشهد بأن الراجبات التى يفرضها المجتمع على أفراده إن تعارضت مع عواطف الفرد ، تغاضى الفرد عن مشاعره ، واستجاب لمعايير المجتمع وقيمه العليا ، وإلا عرض نفسه لاستهجان المجتمع وسخطه ، وخضع للعقوبات التى تفرضها قوانينه ، وطاعة الفرد لمواصفات المجتمع ليست دليلا على أنه رب أفعاله وصانع السلوك الذى يأتيه ـ فيما يتوهم ـ عن رضا واختيار ، أنه دليل على أنه يطيع مواضعات المجتمع عن غير تفكير ، وبدون رغبة فى العناد والتمرد على سلطانه ... ومن هنا رأى « دور كايم » أن الضمير الفردى يعكس بيئة الجماعة التى ينتمى إليها ، وفيه تلتقى تعاليمها أى أن الإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، يخضع لمعايير التقييم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التى تفرضها عليه أوضاع مجتمعه ، ومن الخطأ أن يظن ظان أن قيام الفرد برفض الظواهر أو تعديلها شاهد على قدرته على التحرر من سلطانها أو أن المشرع حين يسن القوانين يقدم الدليل على قدرته وحريته فى وضعها ، فإن هذا وأمثاله مرهون برضا الجماعة وقبولها ، أى حينما يفقد القانون طابعه الفردى ويصبح ظاهرة اجتماعية ... وبهذا كله فقد الفرد حريته وفاعليته ، وأصبحت القيم التى يدين بها ، من صنع المجتمع الذى ينتمى إليه .

تعقيب :

كان للوضعيين والاجتماعيين الفضل فى الكشف عن العلاقات التى تربط الحياة الخلقية بالحياة الاجتماعية ، وإن كانوا قد جسموا شخصية المجتمع حتى توارت إلى جانبها شخصيات أفراده ، بل كان لهم الفضل فى الكشف عن كثير من أسباب المتع والتحريم التى نشأت عن طرق التفكير البدائى ، وتخلفت عن نظم الطوطم ، وكنا نردها خطأ إلى قيم الأخلاق ومثلها العليا .

ولكن الوضعية قد ظهرت فى عصر تدهور فيه التفكير الأخلاقى ، ففى انجلترا سادت فلسفة النفعيين على يد « بنتام » ١٨٣٢ J. Bentham « وجون ستورت مل » ١٨٧٣ J. S. Mill وأضحت الأخلاق عند « هربرت سبنسر » ١٩٠٣ H. Spencer مجرد تاريخ للمشاعر الإنسانية وتتبع لتطورها التلقائى من الفردية إلى الغيرية ، وفى ألمانيا أخذ « نيتشه » ١٩٠٠ Nietzsche يجد فى هدم القيم الخلقية التقليدية ويهاجم القوانين الخلقية المتعارف عليها ، بحجة أنها تعوق تطور الإنسان إلى ما سماه بالسوبرمان — أى الإنسان الأعلى — لأنها تمثل أخلاق العبيد الضعفاء ! وفى فرنسا راع « كونت » الدمار الذى ألحقته بفرنسا ثورتها الكبرى ، فنزع إلى تقويض القيم التى أنشأها المثاليون من الفلاسفة ، وأرسى فلسفته الوضعية رغبة فى إصلاح بلده وتخليصه من الدمار الذى أصابه ، ومن شأن الذين يتعجلون الإصلاح أن يفتقدوا الثقة فى القيم الروحية العليا ، ووراء هذا كله افتتن الكثيرون بالمخترعات الحديثة التى تقوم على نظريات العلم الطبيعى ، وتعمل على تسيير الحياة ، فانصرفوا عن المناهج العقلية ، وأصبح العلم مناط آمالهم التى تبدد الكثير منها بعد ذلك ... ! وفى غمرة هذا كله ضاعت القيم العليا التى مكن لها المثاليون .

وكان فى الإتجاه إلى رد القيم إلى المجتمع مواضع ضعف لا تخفى ، فمن ذلك قولهم إن الأخلاقية تقوم فى طاعة الفرد لواضعات المجتمع وتقاليده ، حتى أضحى الفرد مسلوب الحرية فاقد الإرادة والفاعلية ، إن استقراء التاريخ ليشهد بأن مواضعات المجتمع كثيراً ما تكون هزيلة بالية ، وعندئذ تكون الأخلاقية فى هذا الوضع إقراراً لفساد المجتمع وتوكيداً لقيمه المريضة ! مــــع أن الأخلاقية الأصيلة تستلزم فى هــذه الحال الثورة على العرف الاجتماعى الهزيل .

والتحرر من قيم المجتمع المتخلف ، تطلعا إلى إصلاحها واستبدالها بقيم سليمة جديدة ، تصدر عن فرد ، رجعاً لفساد مجتمعه ، ومنعاً للجمود ، وتحقيقاً لتطوره الروحي .

ولم يفرق الوضعيون في تصورهم للقيم بين الأفعال التي يدرسها علم الاجتماع ، والأفعال التي تبحث فيها فلسفة الأخلاق ، الفعل الاجتماعي يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ آلياً عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض ، أما الفعل الخلقي فيصدر عن الفرد ، ويتوافر فيه ركنا المسئولية مجتمعين ، وهما التعقل وحرية الاختيار ، بمعنى أن يتعقل الإنسان هذا الفعل ويتدبر أمره ، وأن يكون مع هذا حراً في اختيار الإقدام عليه أو الإحجام عنه ، غير مكره في ذلك ، وإن كانت الحرية نفسها مقيدة بشخصية صاحبها التي أسهم المجتمع في تكوينها ، فالقيم الخلقية بهذا التصور لا تكون أبداً مجرد صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها ومسايرة لتقاليدها ، وإنما تنبع أصلا من العقل الذي يعرض للبحث في غاية الإنسان بما هو إنسان ، لا من حيث هو عامل أو موظف أو أمير ... ولا ترتد هذه القيم إلى سلطة خارج الذات العاقلة — مع الاعتراف بأن الذات لا تخلو من تأثر بمواضعات المجتمع ، ولكنه التأثير الذي لا يفقد الفرد القدرة على التعقل وحرية الاختيار .

وقد ترتب على نظرة الوضعيين للقيم الخلقية نتائج مروعة ، كان أظهرها الفصل القاطع بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه ، ورد القيم إلى هذا المجتمع وحده ، وجعلها ملزمة قاهرة للأفراد ، فافتقد الإنسان في هذا التصور حريته وكرامته ، وإذا كان الوضعيون قد زعموا أن المجتمع هو الذي يحدد حياة أفراده ، ويتحكم في توجيه سلوكهم ، ويفرض عليهم نوع القيم التي يدينون بها ، فقد عرف النصف الأخير من القرن التاسع عشر

وما بعده اتجاهاً ضخماً يؤكد أن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ ويوجه سيره !

كان « توماس كارلايل ١٨٨١ » Th Carlyle يقول إن الفرد (البطل) هو الذى يوجه تاريخ أمته ويتحكم فى سيرها ، ومن أراد أن يعرف تاريخ أمة ، فحسبه أن يعرف تاريخ أبطالها . . .[1] .

وفى القرن العشرين نشأ المذهب التاريخى Historicism على يد « بندتو كروتشه ١٩٥٢ » B. Croce وغيره ممن جعلوا نشاط الذات مركزاً يدور حوله كل شىء ، وكثرت صيحات الاحتجاج ضد جور المجتمع على حرية الفرد ، ووضح هذا فى آثار القصاصين والفنانين ورجال الاقتصاد ممن أنكروا سيطرة الحكومة والهيئات على النشاط الاقتصادى ، وطالبوا بحرية الفرد فى تصرفاته ، وسار فى الركب طلاب الحرية السياسية ، والداعون إلى حقوق الإنسان ، واشتدت حملة أنصار الحرية الفردية على الوضعيين الاجتماعيين ممن استخفوا بها وأنكروا فاعليتها ، فأخذ « تارد » Tarde وهو يحمل على «دوركايم» يرد الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد عن طريق تقليد الأفراد بعضهم لبعض ، وجاهر بالقول بأن الضمير الاجتماعى ليس إلا انعكاساً لضروب مختلفة من هذا التقليد والمحاكاة .

ويقول « إميل بربيه » E. Brehier فى نقده الرأيين سالفى الذكر : إن العلاقات بين الفرد والمجتمع قد أصبحت اليوم غير ذات موضوع ، فقد أخطأ كارلايل و « كروتشه » ومن ذهب مذهبهما فى تجسيم فاعلية الفرد على حساب المجتمع ، كما أخطأ « دوركايم » ومن جرى مجراه ممن رأوا

(١) عرض النظرية فى «كتابه» الابطال وعبادة البطولة »
Heroes & Hero — worship

أن الفرد دمية يحرك المجتمع خيوطها بأصبعه ، وأنه — فاقد القدرة على التعقل وحرية الاختيار — يخضع لنظام لا دخل له فى وضعه إطلاقاً .

ومن الضلال فى رأى المعاصرين من علماء الاجتماع وعلماء النفس أن ينظر إلى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منهما منعزلا عن الآخر ومستقلا بذاته ، فالفرد فى نظر المعاصرين من الاجتماعيين والسيكولوجيين مركب تركيبا اجتماعيا يتعذر الفصل بين أجزائه(١) .

وصفوة القول أن القيم لا تصدر عن ذات الفرد وحدها ، ولا عن المجتمع وحده ، فالحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أى حياة كائن يرتبط فى جوهره بغيره ، ويعيش وسط جماعة ، فحياته ليست حياة روحية خالصة ، ولا هى حيوانية خالصة ، وإنما هى مزيج منهما معا ، والفرد لا يعيش فى عزلة ، ولا يذوب فى المجتمع ويفنى فيه تماما .

(ب) رد القيم إلى الأحوال الاقتصادية :

يدين بهذا الرأى أتبـــاع الماركسية الذين شاركوا الوضعيين والاجتماعيين فى الاستخفاف بإرادة الأفراد ، ولكنهم خالفوهم فقالوا برد القيم إلى الأحوال الاقتصادية دون غيرها من مقومات الحياة الاجتماعية .

ومؤدى نظريتهم أن التاريخ يتحكم فى مسيرته قوانين موضوعية لا تخضع لارادة الأفراد أو الجماعات ، وهذه هى حتمية التاريخ عندهم ، ومن اصطناع منهج الديالكتيك فى دراسة التاريخ توصلوا إلى الكشف عن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الملكية ، ففسروا التاريخ بإرجاع كل أحداثه إلى العامل الاقتصادى ، وإن اعترف « فردريك

(1) E. Brehier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie, 1954, Ch. VII; P. 34 ff.

إنجلز « Fr. Engels ۱۸۹٥ » بنوع من التأثير المتبادل بين القوى المادية والقوى الفكرية ، لكنه صرح بأن العامل الحاسم فى سير التاريخ هو العامل المادى الاقتصادى ، أما العوامل الروحية من فكر وأدب . . . فلا تعدو أن تكون « نتيجة » سلبية له ، إن طريقة الإنتاج - فيما يقول كارل ماركس ۱۸۸۳ K. Marx هى التى تحدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية وليس العكس[١] ، وهذه هى المادية التاريخية Historical Meterialism[٢] وقد كشف الماركسيون عن التناقض بين طبقات المجتمع الواحد ، فانتهى بهم ذلك إلى القول بالصراع بين الطبقات Class struggle .

إذ جاء فى مطلع بيان الحزب الشيوعى - Manifesto of theCom- munist Party والذى أعلنه ماركس ورفيقه انجلز عام ١٨٤٨ أن تاريخ

---

(١) اعترف انجيلز فى رسالة له علم ١٨٩٠ بانه قد بلغ مع ماركس فى تقدير الاثار التى تترتب على العوامل الاقتصادية ، وصرح لاحد اصدقائه بانه يحمل مع ماركس نصيبا فى مغالاة اتباعهما فى الاهتمام بنتائج العوامل الاقتصادية ، مع اغفال العوامل الاخرى فى تفسير التاريخ ، وقال ان هذه المغالاة كانت بسبب مغالاة خصومهم فى اغفال آثار العامل الاقتصادى ، بل قيل ان «ماركس»نفسه لم يجسم المادة على حساب العقل وافكاره على ذلك النحو ، ولم يغفل دور الافكار فى تطوير التاريخ ، بل كان يعتقد فى التأثير المتبادل بين الافكار والاشياء ، وشراحة من اتباع الماركسة هم الذين انحرفوا عن مبادئه ، وقنعوا بتفسير التاريخ تفسيرا اقتصاديا محضا جعل التاريخ كله مجرد صراع بين طبقة تستغل طبقة اخرى تعانى من هذا الاستغلال .

(٢) وهى ترد حضارات الامم وتفسر حياتها العلمية والادبية والعقلية . . بأسباب اقتصادية ، وعكسها الروحية التاريخية Historical Spiritualism التى ترى ان الحياة العقلية والعقلية والفنية والدينية هى التى تفسر حضارة التاريخ وتشكل حتى الحياة الاقتصادية .

أى مجتمع حتى يومنا الحاضر ليس إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وذلك بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج مما يمكنها من السيطرة على كثرة الآخرين واستغلالهم لصالحها ... أن أساس الشيوعية — فيما يقرر هذا البيان — هو ملكية الشعب لكل وسائل الإنتاج ، وبهذا تنتفى ملكية الأفراد ويمتنع قيام الطبقات ، ويزول استغـــلال الإنسان للإنسان .

وإذا كان الطبيعيون - من أمثال « ليفى بريل » ١٩٣٩ Lèvy.Bruhl قد أخذوا على المثاليين أنهم أقاموا فلسفتهم على مصادرة تقول أن الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان ، وبالتالى يمكن وضع مبادىء أو قيم إنسانية مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، فإن الماركسية قد رفضت هذه الأحكام المجردة ، وأنكرت أن تكون هناك طبيعة بشرية ثابتة لا تتغير ، فهى عندهم نسبية متغيرة ، فالإنسان وليد بيئته وليست له ماهية ثابتة ، والذى يميزه من الحيوان هو العمل والإنتاج بغية السيطرة على الطبيعة ، وقوانين العلم تتحقق مستقلة عن إرادته ومزاجه ، وهو يخضع لها دون أن يكون فى مقدوره أن يغيرها أو يلغيها .

فالماركسية عند شراحها مذهب علمى ينزع إلى الكشف عن قوانين سير المجتمع بحكم تطوره فى ضوء البحث العلمى المجرد من العواطف والأهواء ، وبالمادية التاريخية التى دانت بها جاهرت بأن الذي يوجه العالم ويتحكم فى تطوره ليس الفكر ، وإنما هو الأحوال الاقتصادية التى تسود أى مجتمع فى أية مرحلة من مراحل حياته ، فتكيف تفكير أهله ، وتحدد أساليب تطورهم وسائر حياتهم .

وفى ضوء هذا كان تفسيرهم للقيم ، إذ رفض شراح الماركسية رد القيم إلى العقل الإنسانى ، وأنكروا إرجاعها إلى العناصر الروحية ،

واعتقدوا بأن التفكير النظرى المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، فمباشرة النظر العقلى لا يسوغها إلا اتصال التأمل بالعمل الذى يغير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهى بالقضاء على الفوارق الطبقية ، يقول ماركس : لقد اقتصرت مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق على تفسير طبيعة العالم ، لكن مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ ، وقد أنكرت الماركسية ـ بدعوى الحرص على النوعية العلمية فى دراسة الواقع ـ أنكرت أثر العناصر الروحية فى تفسير التاريخ ، كما أنكرت رد القيم إلى الله ممثلة فى تعاليمه .

وعن النظام الاقتصادى الذى يسود المجتمع ـ أى مجتمع فى أية فترة من حياته ، ينشأ عالم العقل بكل ما يتضمن من قيم وحقائق ومعان ومفاهيم ، وينجم عن هذا ما سماه المثاليون بالقيم المطلقة التى تصدق فى كل زمان ومكان ، وبدت القيم مجرد انعكاس للعلاقات الانتاجية المتغيرة زمانا ومكانا ، ومن هنا كان من الضلال أن يظن ظان ـ من المثاليين أنها تشكل سلوك الفرد وتحدد اتجاه المجتمع ، وتهذب أوضاع الواقع ، إن إرادة الأفراد لا تقوى على تغيير التاريخ ، فالذى يتحكم فى مسيرة أحداثه قوانين تشبه القوانين التى تتحكم فى سير الظواهر الطبيعية ، بهذا تلتقى فى الماركسية قدرة الأفراد على تغيير سير التاريخ فى ظل ما سماه المثاليون وهما بالقيم العليا ، وفى ضوء هذا امتنع قيام المثل الأخلاقى الأعلى ، وإذا كان ماركس قد هاجم واقع عصره ، فقد جاء ذلك نتيجة قوانين يجرى بمقتضاها التطور التاريخى . . .

والمجتمع يتألف دوما من طبقات ، لكل منها ـ فى كل مرحلة من حياتها ـ وضع اقتصادى متطور ، ولهذا كان لها قيمها المتغيرة بتغير

أوضاعها الاقتصادية ، وصراع الطبقات السالف الذكر ينتهى حتما بتغلب طبقة على طبقة أخرى ، وينشأ عن هذا نفور من القيم التى كانت تدين بها الطبقة المندحرة ، وتطلع إلى قيم جديدة تساير مصالح الطبقة الصاعدة ، ومن هنا كان تحول النظرة إلى الخير والشر ، فما كان شرا عند الطبقة المندحرة قد يصبح خيرا عند الطبقة الصاعدة ،والعكس صحيح ، وما من شك فى أن اندحار قيم وانتصار أخرى يخضع لقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، وانتصار القيم الجديدة هو مجرد تعبير عن إرادة التطور الحتمى ، ولا فضل فيه لدعاة هذه القيم الجديدة من أهل الطبقة الصاعدة ، لأن دور هؤلاء هو مجرد التعبير عن مصلحة طبقة صاعدة فى المجتمع .

ويشهد بصواب ذلك أن الملكية فى النظام الرأسمالى تقتضى حتما تحريم السرقة ، فإذا امتنعت الملكية الفردية ـ فى النظام الشيوعى فى المستقبل ـ أصبح تحريم السرقة غير ذى موضوع ، واسترقاق الإنسان قد سلم به اليونان ـ حتى فلاسفتهم من أفلاطون وأرسطو ـ مع أنه يثير اليوم اشمئزازا لأسباب إنسانية . ومرجع إباحته أو تحريمه يرتد إلى اختلاف الأحوال الاقتصادية فى الحالتين، ومن هنا جاز القول بأن مفاهيم الأخلاق وقيمها فى أى مجتمع ، هى مجرد تعبير عن أحواله الاقتصادية .

وترى الماركسية أن أخص ما يميز الأخلاقية عند الطبقة الحاكمة ـ وهى الطبقة الوسطى ـ حرصها على الملكية الخاصة ، ملكية الإنسان لنفسه وماله ، فكل مايساعد على حفظ الملكية فهو خير ، وكل ما يهددها شر . خيانة الزوجة لزوجها شر لأنها عدوان على حق الزوج فى الاستئثار بزوجته ، واغتصاب الزارع لمحصولات جاره شر ، لأنه تهديد للملكية

أرضه ، واختطاف طعام من صاحبه ولو كان لسد الرمق شر ، لأنه عدوان على ملكية صاحب الطعام لطعامه . . . . والشيوعية فى رأى أصحابها ـ لا تثير ذعر الناس ومخاوفهم إلا لأنها تهدد معانى الملكية فى مجال التقاليد والأخلاق والعقائد وسائر ما يقدسه الناس ويحرصون على صيانته مما يعوق مصالح الطبقة الحاكمة .

ومع أن الأصل هو أن لكل طبقة قيمها العليا فإن الماركسية ترى أن التعاون قيمة مطلقة ينشدها الناس فى كل زمان ومكان ، وأن كل ما يتنافى مع التعاون فهو شر ، ومع هذا نرى أن القيم الانسانية المطلقة لا يمكن أن توجد فى مجتمع يقوم فيه صراع بين الطبقات ، وسوف توجد قطعاً حين تمتنع الملكية ويزول استغلال الإنسان للانسان ، وهو ما يكون بتحقق الشيوعية تحققا كاملا[1] وهذا ما يأمله الشيوعيون .

تعقيب :

لا ينكر أحد أثر الأحوال المادية الاقتصادية في سير التاريخ ، ولكن إلى جانبها تقوم عوامل أكبر أهمية وأعظم تأثيراً ، وكلها تتمثل فى « الإنسان » صانع التاريخ ، بما نجم عن عقله من علم وفلسفة وفن وأدب . . . وهو بفاعليته قادر على أن يغير . . . حتى الأحوال الاقتصادية نفسها ـ على نحو ما يقول أصحاب التفسير الروحى للتاريخ ، والأدنى إلى الصواب أن يفسر التاريخ بتفاعل بين عوامله الروحية والمادية معا .

---

(١) انظـــر خـــاصة .

K. Marx & F. Engels, The Manifesto of the Communist Party.

L. Leontiev Fundamentals of Marxist Political Economy, 1965.

V. Afanasyev; Marxist Phliosophy, Eng. Trans. by L. Lempert.

M.M. Bober, K. Marx; Interpretation of History, 1954.

H. G. Wood, The Truth & Error of Communism, London; 1933.

وحقيقة إن بعض القيم ينشأ عن أوضاع اقتصادية أو ظروف اجتماعية . . . لكن وراء هذه القيم النسبية المتغيرة توجد قيم عليا تتخطى الزمان والمكان على نحو ما قلنا من قبل .

٥ — رد القيم إلى الإنسان :

رفض دعاة النزعة الإنسانية Humanism مسايرة الوضعيين فى رد القيم إلى العقل الجمعى ، وأنكروا إرجاعها إلى الأحوال الاقتصادية التى تسود المجتمع ، أى مجتمع فى مرحلة من مراحل حياته، وارجعوا التقييم إلى الإنسان الذى يتميز دون سائر الكائنات بالتأمل العقلى وحرية الاختيار ، إنه الموجود الأخلاقى الوحيد ، فهو يشارك الحيوان فى حاجاته العضوية ومطالبه البيولوجية ، ولكنه فيما قلنا فى مستهل هذه الدراسة - ينفرد دون سائر الموجودات بالعقل الذى يدرك ويتبصر ويتروى ويميز ويفكر ... وبه يضيق بواقعه ، وينزع بإرادته إلى الاستعلاء فوق حيوانيته ، وبعقله يتطلع إلى مستقبل أفضل من حاضره ، وذلك برفض الانسياق وراء دوافعه الغريزية ، وميوله الفطرية ، ويعزف — فى كثير من الأحيان — عن الجرى وراء رغباته وعواطفه المكتسبة .. إنه ينشد مثلا أعلى يدين له بالولاء ، ومن أجل هذا يعمل على ضبط نوازعه ، والسيطرة على ميوله ورغباته ، والتحكم فى مشاعره وأهوائه ، وتوجيهها إلى حيث ينبغى أن تكون ، إعراباً منه عن أقصى مطالب الكمال الذى ينشده واعيا مدركا ، وبه ترتفع قوى نفسه ويعلو على طبيعته فى ظل قيم عليا تحكم تصرفاته وأقواله ، وبها تكمل إنسانيته ، إن الإنسان هو واضع هذه القيم وصانعها ، وكثيراً ما يهزأ بقيم فرضتها عليه مقتضيات العرف الاجتماعى او اقتضتها الأحوال الاقتصادية التى يعيشها، أو ألزمته بها أية سلطة تقوم خارج ذاته ، وينزع بمحض إرادته إلى استبدالها بقيم تبدو فى نظره أصح وأسلم .

هذا هو الأصل فى النظرية التى يتبناها المثاليون ، وردت القيم إلى الإنسان وجعلت وضع القيم والمثل العليا من شأن فلاسفة الأخلاق ، ولكن هناك من انحراف بهذه النظرية عن مسارها الأصلى حتى حصرها فى الإنسان الفرد ، وليس فى الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت القيم بنت ظروفها المتغيرة ، ووليدة مواقف تفرضها ظروف الإنسان الواقعى المشخص ، فيختار الموقف الذى يريده دون التقيد بقيم سابقة ومبادىء مصوغة تفرض عليه ... وعلينا الآن أن نختار نماذج تعبر عن هذا الاتجاه — مرجئين الحديث عن موقف المثاليين إلى سادس هذه الاتجاهات ، وقد دانت بهذا الاتجاه فلسفات قديمة وأخرى محدثة ، حسبنا منها موقف السوفسطائية قديما ، ونيتشه والوجوديين حديثاً :

أما السوفسطائية فقد سلوا برأى « ديمقريطس » + ٣٧٠ ق . م Democritus فى رد المعرفة إلى الإحساس ، ورأى هيرقليطس + ٣٧٥ق . م Heraclitus فى أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم ، واستخلصوا من هذين الرأيين نظريتهم فى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، مقياس الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ... فارتدت الحقائق عندهم إلى الانطباعات الحسية ، وامتنع القول بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الفرد وإحساساته ، بل اختلفت الحقائق باختلاف مدركيها ، والحالات التى تطرأ عليهم ، وامتنع القول بوجود حقيقة ثابتة مطلقة ، وأمكن القول بأن يصدق النقيضان وأن يمتنع الخطأ ! فما يراه إنسان حقاً فهو حق بالنسبة إليه ، وقد يراه غيره باطلا فيكون باطلا بالنسبة إلى هذا الغير . وكلاهما على حق ! .

وطبق السوفسطائية نظريتهم الايستمولوجية على مجال الأخلاق ، فبدا الإنسان مقياس الخير والشر . وقد يرى الفعل الإنسانى خيراً فيكون خيراً بالنسبة له ، وقد يراه فى ظرف أخر شراً فيكون شراً بالنسبة إليه

فى هذا الظرف ، وقد يراه غيره على عكس مارآه هو فيكون كما رآه الغير، من غير تناقض ، ويغيران يكون أحد الأحكام خطأ ! وهكذا بدت القيم الخلقية نسبية متغيرة مختلفة باختلاف الظروف والمصالح ، فإن تأدت هذه الحال إلى نوع من الفوضى ، اقتضت الحكمة أن نؤثر فى حياتنا ما يحقق لنا نفعاً !

هكذا أقر السوفسطائية فردية الإنسان المشخص ، ومكنوا لحريته واستقلال شخصيته حتى أرجعوا إليه الحقائق والقيم، فكانت نسبية متغيرة، وأصبح الإنسان بهذا صانع القيم ومبدعها .

أما عن فلسفة العصور الحديثة فحسبنا منها رأى « نيتشه » وخلفائه من الوجوديين فى القيم : أما عن نيتشه فقد أحيا بعض وجوه المذهب السوفسطائى الذى جد فى هدمه أئمة الفكر اليونانى بعدهم ، فأنكر مع السوفسطائية وجود حقائق وقيم موضوعية مطلقة ، معايير ثابتة غير متغيرة، ورفض ردها إلى العقل دون الحس ، وأرجعها إلى الإنسان الذى تتغير أحكامه بتغير ظروفه وأحواله ، وأكد الفردية والذاتية والأنانية ، ووطد الدعوة إلى حرية الإنسان وجعله معيار التقييم ، ولنجمل موقفه فى كلمات :

عكف « داروين » + ١٨٨٢ Ch. Darwin على دراسة الإنسان حتى انتهى إلى أن الفرق بينه وبين الحيوان فرق درجة وليس فرق نوع . وأن قانون بقاء الأصلح عن طريق التنازع على البقاء يحكم حياة الإنسان، كما يحكم حياة الحيوان ، لكنه أشفق من تطبيق الانتخاب الطبيعى على مجال الأخلاق عند الإنسان ، خشية أن يقضى على أنبل جزء فى طبيعته . فتنتفى من حياته التضحية والإيثار والتعاطف ونحوه مما تدعو إليه مثلنا الأخلاقية العليا ، وشاركه هذا الرأى أنصار التطور فى إنجلترا ، ودعاة

الوضعية ، فى فرنسا ، وأتباع الاشتراكية فى ألمانيا ، وكان « داروين » قد أتم عن غير قصد عمل السابقين عليه من رجال دائرة المعارف فى إقامة الأخلاق الحديثة على غير أساس من اللاهوت الدينى ، فأبقوا على القيم الخلقية القديمة التى أصبحت تقوم على غير أساس ، وكان « نيتشه » هو الثائر الجرىء الذى تصدى لتطبيق قانون الانتخاب الطبيعى على الأخلاق فى حياه الإنسان ، فانتهى به ذلك إلى إقامتها على أساس بيولوجى ، وتقويض فضائل الطيبة والمسكنة وإنكار الذات ، ليضع مكانها القوة والكبرياء والأنانية ، لأنها أصلح للقباء فى معركة الانتخاب الطبيعى .

كان هذا الموقف فريداً فى بابه ، فان الاختلاف بين الطبيعيين والمثاليين بشأن تحليل المبدأ الأخلاقى وتفسيره — على النحو الذى رأيناه من قبل — لم يمنع اتفاق الفريقين على احتضان القيم الخلقية المعروفة ، فتبنى الفريقان فضائل الصدق والعدل والعفة والإحسان وغير ذلك مما تلقوه عن تراث السابقين ، ولكن « نيتشه » قد عارض هذا الاتفاق وأفرغ وسعه فى تقويض القيم التقليدية التى انعقد عليها إجماع سابقيه ، وكان مما شجعه على ذلك رأيه فى أن القيم نسبية متغيرة تتطور ، طبقاً لحاجات أهلها وظروفهم ، واستشهد على صواب ذلك باختلاف الأحكام الخلقية التى صدرت عن الشعوب منذ أقدم العصور ، وعاش منها ما كان صالحاً للبقاء ، فالقيم والمعايير الأخلاقية تختلف باختلاف زمانها ومكانها ، وأدى هذا إلى قوله بوجود صنفين من الأخلاق : أخلاق العبيد وهم الكثرة الغالبة ، وأخلاق السادة وهم الصفوة الممتازة . وتتمثل الأولى فى الصبر والحلم والتواضع والدعة وغيرها مما دعت إليه المسيحية وأكده القساوسة حفاظا على سلطانهم على الجماهير ، وتبنى المحدثون من العلماء هذه القيم وجدوا من شأن المساواة والحرية والديمقراطية والاشتراكية وغيرها من أوهام ... !

أما أخلاق السادة — عند نيتشه — فهى تتمثل فى احتقار الضعف والدعة والصبر والحلم والاستسلام ... وحب الصراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع ، والاستخفاف بأنصاف الحلول ، والولع بالقسوة والبطش وقهر المنافسين وغير ذلك من صفات الأقوياء والذين يتصفون بالمغامرة وحب السيطرة وتوكيد الذات ، على عكس ما يتصف به العبيد من دعة وتواضع ومسالمة وصبر وحلم وتعاطف وغير ذلك من قيم هزيلة بالية تتنافى مع قوانين الطبيعة، فالطبيعة تقضى بأن ينقرض الضعيف ويبقى الأصلح ، لكن قيم العبيد توجب مساعدة الضعيف ومعالجة المريض ومعاونة المحتاج ، وإذا كان من الطبيعى أن يرد الإنسان العدوان بمثله ، أوجبت قيم العبيد أن يصبر المظلوم على تحمل الظلم الذى يتعرض له ، لأن احتمال الظلم - عند العبيد - أفضل من إيقاعه بالآخرين . . . إلى آخر هذه القيم التى تلقيناها عن اليهود الذين عانوا ظلم سادتهم من الرومان أجيالا ، وكانوا أضعف من أن يتصدوا لمقاومته ،.. وهكذا أصبح العبيد الأذلاء مصدر القيم ، ومرجع الكمالات الانسانية .

وفى ضوء هذا كان المثل الأعلى عند (نيتشه) فى « السوبر مان » أو الإنسان الأعلى ، وفيه تتحقق إرادة القوة ، وبها يعيش فى خصام لا رفق فيه ولا هوادة ، ومغامرة عنيفة لا تعرف الهدوء ولا تجنح إلى المسالمة ، ووجود السوبر مان إنما يتحقق بالانتخاب الطبيعى - من ناحية - والعمل على التخطيط لتربية أجيال على نحو يحقق وجود أفذاذ يوقفون حياتهم على الصراع والمقاتلة .

وهكذا أنكر « نيتشه » القيم التى فرضتها سلطة خارجة عن ذات الإنسان ، ورد القيم إلى الإنسان ، بعد أن أكد فرديته ومكن لذاتيته ،

ووطد حريته ومسئوليته . . . وعلى نهجه سارت الفلسفات الوجودية - وإن خالفته فى بعض مقومات مذهبه .

نقل الوجوديون موضوع البحث الفلسفى من مشكلة الوجود العام إلى وجود الإنسان الواقعى الشخص مرتبطاً بظروفه وأحواله ، واهتموا بالإنسان الفرد فى حياته اليومية ، وفى علاقاته مع الآخرين ، وصبوا اهتمامهم على حرية الإنسان حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان فى حياته يجد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، بمحض حريته واختياره ، ومن هنا كانت مسئوليته عن أفعاله . لأن الاختيار يتم عادة فى حال شك وحيرة ، ومن هنا كان الانسان رب أفعاله وصانع مصيره ، والذى يعنينا هنا أن هذا الاختيار لا يكون فى رأى الوجوديين مسبوقا بغاية محدودة ، ولا بتدبير عقلى ، ولا ببواعث مقررة ، إنها مواقف يعانيها الانسان ويختار من بينها ما يشاء حراً من غير قيد - فيما يقول « جان بول سارتر » + ١٩٨٠ J. P. Sartre .

وقد تأدى هذا إلى إسقاط جميع القيم التى تفرضها عليه سلطة خارج ذاته . فيوجبها عرف اجتماعى أو معتقد دينى أو سلطة سياسية أو غير ذلك ، إن الفرد عند الوجوديين لا يخضع لحتمية اجتماعية أو لموضوعية عملية ، إنه رب القيم وصانعها بمحض حريته التى لا ترتد إلى معطيات سابقة ، وفى ضوء هذا يقارن « سارتر » بين حرية الاختيار الخلقى وحرية العمل الفنى ، ويقول إن الفنان غير مطالب بالتزام قواعد اتفق عليها سابقوه ، وكذلك الفرد فى اختياره لموقف دون آخر ، لا يكون ملزما بطاعة قيم تعارف عليها الآخرون ، إنه رب أفعاله وصانع مصيره .

تعقيب :

أنكر بعض المحدثين نظرة القدماء - التى تسللت إلى جمهرة المحدثين

من المؤرخين ، وبدا فيها السوفسطائيون مغالطين يفاخرون بقدرتهم على الجدل والمناظرة أكثر مما يعنيهم البحث عن الحقيقة ، وأصبح السوفسطائيون- فى التصور الجديد - رواد تفكير جديد ، يضيقون بما تعارف عليه عصرهم من حقائق المعرفة وقيم الأخلاق ، فينزعون إلى هدمها وتقويضها بالشك فيها وبيان مواضع ضعفها ، وإن كانوا قد قنعوا بالهدم وتركوا مهمة البناء لعمالقة الفكر اليونانى الثلاثة - سقراط وأفلاطون وأرسطو - وكان السوفسطائيون فى هذا التصور الجديد يعبرون فى عصرهم عن حركة التنوير فى حياة الفكر اليونانى ، ويمثلون النزعة الانسانية التى ترد أحكام التقييم إلى الإنسان ، ومن هنا أخطأ الذين رأوا فى فلسفتهم تعبيرا عن النزعة اللا أخلاقية فى فلسفه العصر ، وقد أكدوا باتجاههم حريه الإنسان واستقلال شخصيته ، ورفضه للقيم التى تفرضها عليه سلطة خارج ذاته ، فأضحى فى تصورهم معيار التقييم فى كل مجالاته .

وأما « نيتشه » وسائر التطوريين فإنهم معنيون بتأريخ القيم لمعرفة نشأتها وتتبع تطورها ، لكن فلسفة الأخلاق تهتم بالغاية التى تقوم فى نهاية التطور ، وتعنى بتحديد القيم العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الأخلاقى ، فالتطوريون يضعون العربة أمام الحصان فيما يقول المثل الانجليزى .

وقد انتهى التطور عند « نيتشه » إلى الارتداد بالإنسان إلى شريعة الغابة ، فقضى على أنبل النزعات الإنسانية من تضحية وغيرية ومشاركة وجدانية ونحو ذلك من مبادىء أخلاقية ، وفات « نيتشه » أن القيم التى هاجمها من دعة وحلم وتواضع وصبر ... تتطلب من قوة النفس وضبط النوازع الطبيعية أكثر مما تتطلبه القيم التى مجدها فى السوبرمان .

أما الوجودية فمن أخص مآخذهم أنهم اهتموا بحياة الإنسان الخاصة ومواقفه حيالها، ولم ترق فلسفتهم إلى فهم الوجود العام، لأنها حصرت نفسها فى دراسة الوجود الخاص فعجزت بالتالى عن تجاوز الوجود الذاتى إلى ما هو أشمل وأوسع نطاقاً ، فالإنسان فرد فى مجتمع عليه أن يدخل فى حسابه قيم المجتمع الذى ينتمى إليه دون إن يفقد بهـذا حريته أو يذيب فرديته فى زحام هذا المجتمع ، إن رد التقييم إلى الإنسان مشروط بتجريد الإنسان من أنانيته ما أمكن ، بذلك لا تصدر القيم عن فوضى التحليل ، والافتقار إلى إنسانية أهداف الحياة وغاياتها ،إذ الأصل فى القيم العليا أنها تسمو بالإنسان فوق شريعة الغابة ، وتدنيه بقدر ما تسمح الطاقة البشرية من صفات الذات الإلهية !

٢ — الله مصدر القيم ومبدعها :

فى المذاهب الثلاثة السالفة الذكر ، بدت القيم نسبية متغيرة ، لأن مردها إلى ظروف اجتماعية أو أحوال إقتصادية ، يعتريها التغير ويدركها التطور ، وحتى عند الذين ردوها إلى الإنسان — الفرد — ممن أشرنا إليهم - اضطروا بحكم الظروف المتغيرة التى تكتنف حياة الإنسان - أن يرفضوا القول بعمومية القيم وثباتها ، أما القائلون بإرجاعها إلى الله وحده فقد كان عليهم أن يؤكدوا أنها عامة مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، لأن الله حين يحدد مفهوم الخير أو الشر ، لا يخاطب شعبا دون شعب ، ولا عصراً دون عصر ، وإنما يوجه الخطاب إلى البشرية فى كل زمان ومكان .

ردت القيم إلى الله مدرسة اللاهوتيين المتأخرين من أمثال دنز سكوت + ١٣٠٨ Duns Scottus وجيرسون + ١٣٣١ L. B. Gerson ووليام أوكام + ١٣٤٩ W. Occam فقالوا إن الله هو وحده الذى يحدد مفهوم الخير

ويميز بينه وبين مفهوم الشر ، وفى كتابه المقدس إيضاح مبين لذلك«
ولو أمر الله بفعل شر لكان خيراً ، ولو نهى عن فعل خير لكان شراً »
وفى هذا كان مذهب الإطلاق اللاهوتى Divine absolutism .

ومن طريف المفارقات أن يكون « دكارت » ١٦٥٠ + Descartes
أبو الفلسفة العقلية فى مطلع العصر الحديث،على رأى قريب من هذا ،
ذلك أنه حين عرض للبحث فى حقائق الوحى الإلهى ، عدل ـ فيما يقول
نقاده عن مذهبه العقلى الذى كان منشئه إلى النزعة اللاعقلية التى تبيح
القول بالخوارق Irrationalism على نحو ما كان التفكير اللاهوتى فى
القرون الوسطى ! إذ جاهر بأن حقائق الوحى الإلهى قد نزلت من السماء
بمدد خارق للعادة ، فليس من حق العقل البشرى أن يخضعها لنقده ! وكان
قد انتهى من شكه المنهجى إلى إثبات إنيته ـ أى وجود ذاته ـ وتسلل من
ذلك إلى إثبات وجود الله وصفاته ، وأخصها الصدق الإلهى ، ثم جعل
الله بصدقه ضامن العقل فى سلامة تفكيره ، ومن ثم رد الخير والشر ،
والحق والباطل ... إلى إرادة الله ، وبإرادته تعالى أمكن أن تساوى زوايا
المثلث الثلاث قائمتين ، وكان يمكن بإرادته تعالى أن تساوى أى عدد من
الزوايا القائمة ... !

وكان مقدراً لأهل السلف فى الاسلام أن يسبقوا علماء اللاهوت
فى المسيحية ببضعة قرون من الزمان ، إذ ردوا القيم إلى إرادة الله ،وقالوا
إن الخير ما حسنه الشرع وأثنى عليه ، والشر ما قبحه ونفر منه ، ولو أمر
الشارع بالكذب لكان الكذب خيراً ، ولو نهى عن الصدق ، لكان
الصدق شراً.وليس ثمة فعل يمكن وصفه بأنه خير فى ذاته أوشر فى ذاته،
يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب ، ويمتدح حين يكون
قصاصا ...

ولكن المعتزلة قد رفضوا هذا الرأى بنظريتهما فى الحسن والقبح العقليين ، فسبقوا أفلاطوينى كمبردج فى نقضهم لهذا الرأى عند متأخرى علماء اللاهوت فى الغرب، إذ قال المعتزلة إن فى الأفعال خصائص ذاتية تكمن فى طبيعتها وتوجب وصفها بأنها خير فى ذاتها أو شر فى ذاتها ، والله يأمر بالخير لأن الخير فى ذاته حسن ، وينهى عن الشر لأنه فى ذاته قبيح، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الانسان مكلفا ـ بعقله ـ باتباع تعاليم الدين ولو لم تبلغه الرسالة[١] على غير ما ذهب أهل السنة ، ومعنى هذا أن الأمر أو النهى الالهى نتيجة لطبيعة الفعل الإنسانى ، وليس سببا فى خيريته أو شريته ، وواضح من هذا سبق مفكرى الاسلام لمفكرى الغرب سبقا لا يدع مجالا للشك .

---

(١) انظر اباالحسن الاشعرى : مقالات الاسلاميين ص٣٢٠ — ٢١ — والجوينى : الارشاد ص ٢٥٨ ، وابن رشد : مناهج الادلة ص ٢٣٣ ومابعدها، وقد عارض رأى اهل السنة — مع ملاحظة ان اهل السنة لم يكونوا على راى واحد ، فمن ذلك ان الشهرستانى ت ٥٤٨هـ فى «نهاية الاقدام» يرد اخلاقية الافعال الانسانية الى المواصفات الاجتماعية — كما راى بعده الفلاسفة الوصفيون وعلماء الاجتماع فى الغرب المسيحى — وبالتالى يختلف عنده الحكم الخلقى على الفعل الواحد .. باختلاف الزمان والمكان .. ! وما هكذا راى الاوائل من اهل السنة ... وغير الشهرستانى آخرون ... ! .

وكذلك الحال مع المعتزلة ، فالقاضى عبد الجبار (٥١٥ هـ) يرفض راى المعتزلة الاوائل ، ويرد اخلاقية الافعال الى تحقيق منفعة للغير ، او تأدية الواجب مع تحقيق المنفعة ، او مع الثواب ، او مع رفض الضرر للنفس . او غيرهما يتعارض ذلك مع راى المعتزلة الاوائل — كما قلنا فى كتابنا فلسفة الاخلاق ط٤ ص ٣٣٥ — ٣٣٦ هـ.

تعقيب :

للمذهب المثـــالى الحدسى Intuitionism صورتان ، ترد إحداهما معيـار الأخلاقية إلى طبيعة العقل ، وكان فى مقدمة أئمته « كانط » + ١٨٠٤ وتجعل الثانية معيار الأخلاقية خارج العقل ، ويمثلها الذين أرجعوا القيم إلى الله ، وتتفق الصورتان فى تحديد الخصائص العامة التى تميز القيم العليا ، وأظهرها أن القيم مبادىء إنسانية عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان ، ثابتة لا تتغير بتغـــير الظروف والأحوال ، والصورة الثانية أدخل فى دراسات اللاهوت ومباحث الكلام منها فى مجال البحث الفلسفى ، ولما كنا معنيين بالقيم فى فلسفة الأخلاق، فقد أجلنا الحديث عن تلك الصورة دون أن نتوخى الاسهاب فى شرحها ـ خشية أن يخرجنا هذا عن موضوع البحث .

عند حديثنا عن الصورة الأولى للمذهب المثالى الحدسى ـ وهى التى ترد القيم إلى طبائع الأفعال الانسانية ـ سنلق الضوء على أهم الخصائص التى تميز المثالية .

هـ ـ رد القيم إلى الطاغية المستبد :

ينحدر هذا الرأى فى جملته إلى جمهرة الداعين إلى الدكتاتورية المطلقة بكل صورها ، وإذا كان أصحاب مذهب الاطلاق اللاهوتى قد ردوا القيم إلى الله ، فإن بعض دعاة النظام الدكتاتورى قد نقلوا سلطة الله إلى الدكتاتور الطاغية المستبد ، وكفلوا له سلطانا يرفعه فوق البشر : ومن هنا جاء مذهب الاطلاق السياسى Political Absolutism .

وسنتخير من دعاة هذا المذهب نموذجا يدخل فى إطار دراستنا الفلسفية ، ونقصد به الفيلسوف الانجليزى « توماس هوبز » +١٦٧٩ Th. Hobbes ومذهبه يعيدنا إلى مذاهب الطبيعيين ممن جعلوا القيم جزئية نسبية متغيرة ـ على النحو الذى رأيناه فى المذاهب الثلاثة الأولى فى هذا الفصل .

رد « هوبز » الأخلاقية إلى التجربة ، وأرجع خيرية الأفعال وشريتها إلى وجدان اللذة ـ أو المنفعة ـ وقال بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم التى ردها إلى الملك الطاغية المستبد ، ولنشرح مذهبه فى كلمات :

اعتنق النزعة المادية ، واعتقد أن الشهوة أو الرغبة عند الإنسان ترمى إلى تحقيق لذة ، أو تفادى ألم ، وأن الدوافع الإنسانية تستهدف حفظ الحياة ، أو حب الذات . ومن أجل هذا قصد سلوك الإنسان إلى تحقيق الأمن وحب البقاء ، وهذان يقترنان بالرغبة فى الاستحواذ على القوة لكفالة هذين الغرضين .

وادعاء الإنسان العمل من أجل الآخرين مرده إلى إنانيته وحبه لذاته ، فإن إقدام الإنسان على فعل الخير ، أو التضحية من أجل غيره ، مرجعه فى واقع الأمر إلى مايتوقعه من وراء ذلك من مغانم ، إن الغيرية ليست إلا إنانية مقنعة ، فالإنسان فى مذهب « هوبز » أنانى بفطرته ، نافر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، هو ذئب يؤلف مع أقرانه من الذئاب المجتمع الذى ينتمون إليه ، يعتدى القوى منهم على الضعيف فيهم ويغتصب ملكه ، فإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة والدهاء حتى يحقق مأربه . وسيان بعد هذا أن يكون المجتمع بدائيا متخلفا أو متمدينا متحضراً ، فإن المدنية لم تفعل شيئاً أكثر من أنها اسدلت ستاراً رقيقا يخفى وحشية الإنسان وحيوانيته ، إنها حجبت العدوان بستار من الأدب وأحلت النميمة أو القصاص ـ فى ظل القانون ـ مكان استخدام العنف ، ومعالجة الأمور بالوحشية والفظاظة ، يشهد بهذا أن الإنسان فى أعلى مستويات المدنية يتسلح حين يقوم برحلة ، ويحتاط حين يسلم للنوم عينيه فيغلق أبوابه ، مع علمه بوجود قوانين لحمايته ، وحراس مزودين بالسلاح ليثأروا ممن يقدم على إيذائه ! فن الحكمة ألا يعامل الإنسان غيره إلا بما يجب أن

يعامله به غيره كفالة لأمنه وطمأنينته ، ولا يتحقق ذلك إلا مع فرض العدالة والبر بالعهود، وإكراه الناس على أن ينتظموا فى مجتمع - على غير ماتقضى طبيعتهم - وإلزامهم بأن يتعاونوا بعضهم مع بعض ، تحقيقا للصالح العام . ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا متى وجدت سلطة عليا تنتزع حق السيطرة بحد السلاح ، إذا لم يعطها لها الشعب بمحض إرادته ، لترعى مصالحه ، وتكفل رفاهيته ، وهذه السلطة - وكان يقصدها ممثلة فى ملك طاغية مستبد ، يفرض على رعاياه فى المجتمع أن يعيش بعضهم مع بعض فى أمان ، وأن يتعاونوا على إشاعة الطمأنينة والأمن ، وأن يعملوا جادين من أجل المصلحة العامة ، ومن هنا وجب أن تكون سلطة الحاكم - الملك - مطلقة لا تحتمل جدلا ولا نزاعا ، مهمته أن يعمل على تحقيق الخير لشعبه ، ويكون مسئولا أمام الله ، وليس أمام نواب الشعب فى برلمان الأمة ، فإن الديمقراطية والحياة النيابيه والحرية الفردية ونحوها أوهام تعوق التقدم وتقود إلى الفوضى ... !

وفى ضوء هذا ارتدت القيم إلى الدولة - ممثلة فى ملكها الطاغية المستبد الذى يجمع فى يده كل السلطات ، فهو الذى يقرر مفاهيم القيم ويتكفل بإلزام رعاياه باتباعها .

تعقيب :

لا يعنينا هنا رأى الذين يؤيدون الدكتاتورية فى خنق الحريات ، وفرض قواعد الأخلاق ، فإن لمناقشة هذا مجالا آخر ، وتمشياً مع الرأى الذى تدين به نقول إننا مع اعتقادنا بأثر الحياة الاجتماعية والأحوال الاقتصادية والحضارية التى تكتنف الأفراد فى سلوك الإنسان، نرى إن مرد الأخلاقية فى نهاية الأمر إلى ضمير الفرد، وليس إلى طاعة سلطة قاهرة باغية تقوم خارج ذاته، وذلك منعاً من عصيان قواعد الأخلاق متى سنحت فرصة

لعصيانها فى خفية تنقذ صاحبها من عقاب السلطة المتحكمة ـ والأصل فى مقتضيات الأخلاق وتعاليم الدين وقوانين الدولة ـ أن تتعطل مسئولية الإنسان عن أفعاله متى أتاها عن قهر أو كراهيه ، ومتى افتقر عند إتيانها إلى القدرة على التعقل والتبصر ، ومن هنا امتنع قيام الأخلاقيه بانعدام الحريه والفرديه التى تقترن بالتعقل والتبصر ـ على قدر مايتهيأ للنفس منها وسط الظروف الضاغطه عليها والمؤثرة فيها ، ومن أجل هذا كانت القيم التى يفرضها الطاغيه المستبد ، ولا تنبع من باطن الإنسان ، شيئاً مختلفاً عن القيم الحقيقيه فى عرف فلاسفة الأخلاق .

والذين يردون القيم إلى سلطه خارج الذات — كسلطه الملك الدكتاتور — يلتمسون أسباب تأييدها خارج نطاق الأخلاق ـ حتى وإن طبعوها بطابع أخلاقى ـ فمن ذلك أن مرد فلسفة « هوبز » أنه كان مؤدباً لأمير اعتلى عرش إنجلترا باسم شارل الأول الذى ادعى حق الملك المقدس فى خلافة الله على أرضه ، فحاربه جيش الشعب بقيادة « اوليفر كرمويل » حتى سحقه ، وفر « هوبز » مع الفارين من وجه السلطه الجديدة إلى فرنسا ، ووضع كتابه « التنين » Leviathan إشارة إلى مايجب أن يكون للملك من سلطان يبتلع كل ماعداه من سلطات ! وضمن كتابه فلسفته السياسة التى انتصر فيها للملكية المطلقة واستخف بالديمقراطية والحياة النيابية والحريات الفردية ، وتحول من تأييد نظرية التفويض الإلهى للملك ـ وقد رفضها الشعب ـ إلى القول بأن الملكية المطلقة ضرورة اجتماعية لكل مجتمع يطمع فى حياة الأمن والاستقرار ، ويتطلع إلى تحويل أفراده من ذئاب نافرة إلى أفراد يتعاونون بعضهم مع بعض من أجل المصلحة العامه ! فكان بهذا يفلسف أحوال بلاده فى إطار من رغباته وتمنياته ! إنه لم يقصد إلى وضع مذهب أخلاقى بقدر ما كان

يضع نظرية سياسية تمكن من عودة الحكم المطلق الذى كان يعيش آمنا في رحابه ! وما هكذا يكون البحث العلمى فى القيم العليا !

وجدير بالذكر أن نشير إلى أن فلسفة مواطنه «جون لوك» + ١٧٠٤ قد أنكر الدكتاتورية وما ترتب عليها من رد القيم إلى الحاكم المستبد ، وانتصر للحرية الفردية وقيام الديمقراطية وكفالة التسامح الدينى ، ورد سلوك المجتمع إلى القانون الطبيعى الذى يكفل رعاية الحقوق ، وضمن قيام التعاون بين أفراده ، وإن كان مع هذا قد شارك «هوبز» فى إنكار الفطرة أساسا للأخلاقية وإقرار المصلحة الفردية باعثا على سلوك الإنسان ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم ومعاييرها ، وكان هذا فى ضوء مذهبه التجريبى الذى رد فيه الحقائق والقيم إلى التجربة .

والرأى عندنا أن موقف أصحاب المثالية المحدثة كان أدنى إلى الصواب من هذا كله ، ويكفى أن نشير الآن إلى أنهم طالبوا الفرد بأن يندمج فى المجموع ويتعاون مع أقرانه على تحقيق المصلحة العامة ، ومع هذا كفلوا له استقلال شخصيته والحفاظ على حريته ، وصيانة كرامته ، فإذا أقدم على التضحية من أجل المجموع جاء هذا عن رضا وطواعية ، فكانت تضحية الحر الذى لا يساق إلى الخير على كره منه .

٦ — رد القيم إلى طبائع الأفعال الإنسانية :

هذا هو الرأى : عند أصحاب المثالية من الأخلاقيين ، رفضوا مذهب الإطلاق اللاهوتى والسياسى - بتعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على إرادة إلهية أو إنسانية ، فأنكروا رد السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق إلى اللاهوت أو السياسية ، وعزفوا عن رأى الطبيعيين فى القول بذاتية الأحكام ، ونسبية القيم وغيرها مما أشرنا إليه من قبل ، وإرجاع

الأخلاقية إلى وجدان اللذة ، أو مبدأ المنفعة ، وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها وجزاءاتها ، ورأوا أن وظيفة الفلسفة الخلقية وضع قيم أو مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى - بما هو إنسانى - وتصبح الأخلاقية فى هذا التصور غاية فى ذاتها وليست وسيلة إلى تحقيق منفعة أو دفع مضرة - كما قال أصحـــاب مذهب المنفعة ، ودعاة التطور ومن إليهم ، أن غايتها موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت ثابتة مطلقة وليست متغيرة نسبية ، وإلا استحال قيام مبدأ اسمى للأخلاقية ، وبهذا تصبح الإنسانية غاية قصوى للواجب بالذات .

وفى ضوء هذا قالوا إن القيم ليست صفات يخلعها العقل على الأفعال الإنسانية وفاقا للظروف التى تكتنف صاحبها ، ولا هى من إملاء العقل الجمعى ، وليست وليدة أحوال اقتصادية معينة . . . . وإنما هى صفات عينية كامنة فى طبائع الأفعال (أو حقائق الأقوال والأشياء) ومن هنا كانت ثابتة غير متغيرة .

وقد قصدوا بطبيعة الأفعال الخصائص الجوهرية أو الخاصة الذاتية التى تكون ماهية الفعل أو تشكل حقيقته ، بمعنى أن مفهومه لا يستقيم فى الذهن بدونها ، والعقل وحده هو الذى يكشف هذه الخصائص ، دون تقدير منه لما ينجم عنها من نتائج ، أو يغرى بها من جزاءات ، ونقول على سبيل المثال إن التعفف لا يستقيم مفهومه فى الذهن إلا إذا تصورنا أن صاحبه يقوى على ضبط نوازع نفسه وأهوائها حتى ترتد عما يملكه غيرها ، وبهذا الوضع لا يملك العقل إلا أن يقول إن التعفف خير ، وأن خيريته تلازمه فى كل الظروف والأحوال ، وبمثل هذا يصبح قول الصدق واجبا لأنه فى ذاته خير ، وليس لأنه ضرورى لقيام المجتمع أو كفالة الثقة بين أفراده ، وتصبح السرقة شراً لأن مفهومها يتضمن العدوان على

ما يملك الغير ، وليست شراً لأنها تلحق بأحد ضرراً أو تعوق نفعاً .
هذه وجهة نظر سارت من أفلاطون قديماً حتى بدت عنـــد كانط وأتباعه حديثاً .

وفى مقدمة المثاليين الذين أكدوا وجهة النظر هذه كان « أفلاطونيو كمبردج » ، وهؤلاء رفضوا مذهبي الاطلاق اللاهوتى والسياسى ، وردوا القيم إلى طبائع الأفعال الانسانية ، وكانوا قد اعتنقوا المبادىء الأفلاطونية كما بدت فى الأفلاطونية المحدثة مشربة بالتفكير الديكارتى ، وكان فى مقدمة هؤلاء : « رالف كدويرث » R. Cudwarth ١٦٨٨ + وهنرى مور + ١٦٨٧ H. More وقد أودع « كدويرث » مذهبه فى كتابه عن الأخلاق الأبدية الثابتة A Traetise concerning eternal and immutable morality وقد نشر بعد وفاته — وفيه فند مذهبي الاطلاق السالف الذكر ، توطئة لإقامة مذهبه المثالى ، فقال إن مذهب الإطلاق السياسى قد أحيا المذهب السوفطائى الذى أزال الفاصل القائم بين الحق والباطل ، وخلط بين الخير والشر — كفكرتين موضوعيتين مستقلتين عن الأفراد وظروفهم — مع أن الفارق بينهما أزلى أبدى مطلق ، لأن مرجعه إلى طبائع الأفعال الإنسانية وما تنطوى عليه من خصائص ذاتية ثابتة لا تقبل التغير ، على عكس ما ظن السوفسطائيون حين زعموا — فى ضوء نظريتهم التى تقرر أن الفرد مقياس الخير والشر ، فما يبدو خيراً فى رأيى قد يكون شراً فى رأى غيرى ، وكلانا على حق ! مع أن الخصائص التى تشكل مفهوم الخير أو الشر قائمة فى طبائع الأفعال ، كامنة فى حقائقها ومن ثم كانت ثابتة ملازمة لها ، فالتضحية فى سبيل المجموع فيها من خصائص البذل والعطاء ونكران الذات ما يحتم وصفها بأنها خير فى كل زمان ومكان ، والقتل فى طبيعته من خصائص العدوان الهمجى ما يوجب وصفه بأنه شر على الدوام أبداً . الفرق بين

الخير والشر حقيقة موضوعية يدركها العقل كما يدرك علاقات المكان والعدد ، ومعرفة الفروق التى تميز بين الخير والشر هبه من الله ، لأن مرجعها إلى العقل الإلهى الذى يشارك فى نور الإنسان . . . . فيما يقول كدويرث .

وعلى هذا النحو رفض مذهب الاطلاق اللاهوتى ، وبرغم أنه قد تأثر بالنزعة العقلية التى دعا إليها فى فرنسا « ديكارت » رفض بعض جوانب المذهب الديكارتى ، وبدأ هنا فى موقفه من رد القيم إلى إرادة الله ، لم يرقه من « ديكارت » أن يقول أن مساواة زوايا المثلث لقائمتين كان بإرادة الله وحدها . وقال كدويرث فى الرد عليه أن الإرادة ـ إلهية وإنسانية ـ لا تستطيع أن تجعل الشكل الذى ليست له ثلاث زوايا مثلثا . بل صرح « كدويرث » بأن التسليم برأى « ديكارت » يفضى إلى القول بإمكان أن يصبح المكعب بأمر إلهى كروى الشكل ! ورأى أن إرجاع كل شىء إلى حكم تعسفى ـ إلهيا كان أو إنسانيا ـ ينتهى بهدم العلم وانهيار البرهان العقلى ، ويصبح الواجب الضرورى ممكنا ، بل يستحيل مع هذا الفرض أن تضاف إلى الله صفات المعرفة والحكمة والخيرية طالما توقفت هذه الصفات على أمره ، ولم تكن مكونة لماهيته[1] .

واستقراء تاريخ الفكر يشهد بأن المعتزلة فى الإسلام قد سبقوا أفلاطونيى كمبردج إلى الاتجاه السالف الذكر ، بنحو تسعة قرون من الزمان ! وكان موقف المعتزلة ردا على مذهب الإطـــلاق الدينى عند أهل السلف من المسلمين ـ وهم الذين سبقوا متأخرى علماء اللاهوت من المسيحيين الذين تعرض موقفهم لنقد أفلاطونيى كمبردج .

---

(1) قـــارن H. Sidgwick, History of Ethics, p. 170 ff.

رفض المعتزلة رأى أهل السلف وعلماء الحديث فى الإسلام فى القول بأن خيرية الأفعال أو شريتها مرجعها إلى إرادة الله ، فخيرية الأفعال مرهونة بأوامر الله ، وشريتها متوقفة على نواهيه ... إلى آخر ما ذكرناه من قبل ، فرفض المعترلة هذا الرأى فى ضوء نظريتهم فى الحسن والقبح العقليين ، إذ قالوا أن فى أفعال الإنسان خصائص ذاتية توجب أن تكون خيرا أو شراً ، والله يأمر بالخير لأن الخير حسن فى ذاته ، وينهى عن الشر لأن الشر قبيح فى ذاته ، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الإنسان مكلفاً باتباع الدين ولو لم تبلغه الرسالة .. وهكذا أصبح الأمر والنهى الإلهيان ، نتيجة لكون الأفعال خيراً فى ذاتها أو شراً فى ذاتها ، وليس الأمر والنهى علتين لخيرية الأفعال وشريتها .

حسبنا فى التعقيب على هذا الاتجاه ما ورد عنه متناثراً فى ثنايا تعقيباتنا السالفة ، ولا سيما ما كان منها تعليقا على المتزمتين من المثاليين .

٤ — من تاريخ البحث فى القيم العليا :

ليس من المعقول أن نؤرخ للبحث فى القيم فى شطر من مقال ، فنحن مضطرون إلى الاكتفاء بلقطات خاطفة تلقى مزيداً من الضوء على نشأة البحث الفلسفى فى القيم وتطوره عند أصحاب الاتجاهين سالفى الذكر ، ونعنى بهما اتجاه المثاليين العقليين واتجاه الطبيعيين الحسيين ، وسنتخذ من فلسفة اليونان نقطة انطلاق ، وليس معنى هذا أننا نغفل عن نصيب حكماء الشرق القديم فى هذا المجال ، لكننا مع تقديرنا البالغ لهذا التراث نقصر حديثنا على تراث خلفائهم من اليونان ، لأننا معنيون بالبحث الفلسفى الخالص ، مستقلا عن إلهام العقائد الأرضية ، أو حتى عن وحى الديانات السماوية .

ولكن الرى الشائع عند مؤرخى البحث فى القيم، يرد نشأته إلى القرن الأخير فى عصرنا الحاضر ! وعندهم أن الاقتصاديين قد بدأوا باستخدام لفظ القيمة مرادفا لسعر السلعة، ثم وسع معناه وأضفى عليه أهمية بحوث المحدثين من فلاسفة الألمان من أمثال «لوتزه» + ١٨٨١ Lotze و «نيتشه»، وعن طريق كتابات «نيقولا هارتمان» N. Hartman و «أرموند هوسيرل» + ١٩٣٨ E. Husserl ومن سار سيرهما من فلاسفة القرن العشرين، شاعت نظرية القيمة فى أوربا وأمريكا اللاتينية، وكان لها تأثيرها فى بريطانيا كما تشهد كتابات: «برنار بوزانكيت» + ١٩٢٣ Bosanquet و «مكنزى» + ١٩٣٥ J. S. Makenzie المثاليين و «سورلى» ١٩٣٥ W. R. Sorley الطبيعى ومن إليهم، وإن لوحظ أن البريطانيين من الفلاسفة يؤثرون أن يستخدموا كلمة الخير أو الصواب مكان لفظ القيمة، وكان ممن أولع بالبحث فى القيمة بالولايات المتحدة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها «إيربان» + ٩٧٨٣ W M. Urban و «جون ديوى» + ١٩٥٢ J. Dewey و «رالف بيرى» + ١٩٥٧ R. Perry ومن إليهم من فلاسفة، ويفضل «البرت رتشى» + ١٨٨٩ Ritchl و «فندلبند» + ١٩١٥ W. Windelhand و «هوجو مونستربرج» + ١٩١٦ M. Munsterberg تطور مبحث القيم العليا كما كان فى الفلسفة الكانتيه الجديدة ... وسرعان ما تسللت كلمة «القيمة» و «التقييم» إلى الدراسات السيكولوجية، وبحوث العلوم الاجتماعية، ومنها سرت إلى الأحاديث الجارية.

ولكن تاريخ البحث فى القيم على هذا النحو الذى يردها إلى الشطر الأخير من عصرنا الحديث، يغفل دراسات فلسفية قيمة تناولت مفهوم القيمة دون التصريح بلفظها، وقد أحسن «جانكلفتش» أستاذ فلسفة الأخلاق الحالى بالسوربون حين قال: إن محاورات

أفلاطون كانت أول دراسة للقيم العليا ـ على الرغم من أن فلسفته تدور حول فكرة الخير . فإلى أى حد يصدق قوله ! إن الحديث عن أفلاطون يجرنا إلى الحديث عن سقراط الذى تصدى لتفنيد المذهب السوفسطائى ، فلنحاول بيان ذلك من خلال تأريخنا للمذهبين سالفى الذكر : مذهب المثاليين ومذهب الطبيعيين :

من تاريخ البحث فى القيم :

(ا) عند المثاليين من العقليين :

يمكن أن يرد البحث الفلسفى فى القيم إلى سقراط ـ وإن دارت أحاديثه كلها حول فكرة الخير ، إذ أخذ السوفسطائيون ـ فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد ـ فى زعزعة الحقائق والقيم فى نفوس الناس ، بإثارة الشك فى طبيعتها . فردوا الحقائق والقيم إلى الانطباعات الذاتية حتى امتنع القول بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد وظروف حياته ، وأصبحت القيم بدورها نسبية متغيرة ، وبدت على تناقض مع طبائع البشر التى بدت مجموعة أهواء وميول وشهوات تتحكم فى سـلوك الإنسان . . . وتصدى سقراط لتصحيح موقفهم ، فرأى أن ما يبدو للحس من الشيء أعراضه المحسوسة ، ووراءها تقوم حقيقته أو ماهيته الثابتة التى تدرك بالعقل عن طريق الاستقراء ، فكان بذلك منشىء فلسفة الماهيات ، وأخذ فى تحليل المفهومات الخلقية بالعقل توصلا إلى حقائقها الثابتة التى لا تتوقف على زمان أو مكان ، ومنها وجد أن « قوانين الأخلاق وإن تعارضت مع الجانب الحيوانى فى طبيعتنا ، فهى مسايرة لطبيعتنا الإنسانية العاقلة » وما نسميه الآن بالقيم ، يرتد فى رأيه إلى الارادة التى تعمل بهداية العقل ، وهى التى ترفع الإنسان فوق بهيمته .

وكان السوفسطائيون يردون الأحكام الخلقية إلى وجدان الفرد وظروفه ، فأضحت معايير الأخلاق شخصية نسبية ، وفي تصحيح رأيهم رد سقراط الأحكام على الأفعال إلى مبادىء إنسانية موضوعية ثابتة ، وفي محاورة العدالة في الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون شاهد على ذلك ، وكان سقراط بهذا كله أول رواد البحث الفلسفي في القيم في فلسفة الأخلاق .

وجدير بالذكر أن نقــــول إن الموقف السقراطي قد اعتنقه بعد تعديله المحدثون من المثاليين وهم أصحاب المذاهب الموضوعية Objectivism كما تبنى الموقف السوفسطائي بعد تعديله المحدثون من الطبيعيين من أصحاب المذاهب الذاتية Subjectivism .

وقديما تبنى « أفلاطون » فلسفة أستاذه الأخلاقية وفاقه عمقا ، شاركه في رفض القول بنسبية الحقائق والقيم ، وفي تحديد الشروط التي تتطلبها إقامة معيار موضوعي ثابت للتمييز بين الخير والشر ، وأقامه على العقل دون الوجدان المتغير المتقلب . وكما احتلت فكرة الخير عند « سقراط » مكان الصدارة من فلسفته ، كانت عند « أفلاطون » محور فلسفته التي وحدت بين الفكر والوجود عن طريق مثال الخير ، وكان العقل قوام كليهما ، كما شاركه في رفض القول بقيام تعارض بين القانون الأخلاقي والطبيعة البشرية ، وفي ادعاء السوفسطائيين أن السعادة تقوم في الاسترسال مع الشهوات ، والانسياق وراء اللذات ، فأبطل رد الخيرية إلى اللذة - التي قال بها السوفسطائيون والقورينائيون بعدهم، لأن التسليم باللذة يؤدي إلى استحالة التمييز بين الخير والشر ، وأكد أن غاية الأفعال الخلقية لا تقوم خارجها - أي في نتائجها وآثارها - لأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها ، وتتضمن مبرراتها في ذاتها ،

واعتنق السعادة غاية لحياة الإنسان ، واختلف مفهومها عنده مع مفهومها عند أصحاب مذهبي اللذة أو المنفعة الفردية Hedonism والمنفعة العامـــة Utilitarianism لأن كليهما يقيم الأخلاقية على الوجدان دون العقل .

ومن دلالات السمو الأخلاقي في فلسفته محاربته للشر حين يأتيه صاحبه انتقاما من عدو أو دفعا لظلم ، وإلحاحه في الدعوة إلى الخير ولو جر على صاحبه المتاعب ، ومطالبة الشرير بالسعي إلى التكفير عن معاصيه تحملا للقصاص العادل ، لأن علاج المعصية عنده هو العقاب ، وهو طب معنوي ينبغي أن يخف لطلبه كل من وقع في خطيئة ، وأن يبتهج ولا يضيق بما يصحبه من آلام ، وإلا كان شأنه شأن المريض الذي يؤثر دوام المرض المميت على العلاج الذي يرد إليه عافيته ... يقول في محاورة «جورجياس» Gorgias ‏+ ٣٧٥ ق . م على لسان سقراط : أنا لا أحب أن ارتكب الظلم ولا أن أتحمله ، فإن خيرت بينهما اخترت احتماله ... إن الظلم أقبح وأكثر خسرانا لصاحبه منه لضحيته ! هذه كلها قيم عليا تقال للإنسان بما هو إنسان ، ولا توجه إلى عصر دون عصر ، ولا إلى شعب دون شعب .

وسار «أرسطو» سيرة سقراط وأفلاطون فأنكر اللذة غاية قصوى لحياة الانسان ، ومعياراً لأحكامه الخلقية ، ورفض قول السوفسطائيين أن قواعد الأخلاق وضعية متغيرة ومتنافية مع طبائع البشر ، وجعـــل وظيفة علم الأخلاق النظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان ، وتحديد المبادىء التي ينبغي أن يجري السلوك بمقتضاها ، فينظم حياة الانسان بقانون عام مطلق مرده إلى العقل دون الوجدان ، ومنهجه الاستقراء الذي يصعد من الجزئيات إلى المبادىء العامة ، وجعل عفة الحياة قائمة في «الخير الاسمى أو الأقصى» وهو مايقصد إليه كل إنسان في كل زمان ومكان ، وهو يتمثل في السعادة ، وآيته أن يكون غاية قصوى تطلب لذاتها . ولا

تكون وسيلة إلى غاية أبعد ، وأن يكفى وحده لاسعاد الانسان من غير حاجة إلى خير آخر ، ورأى أرسطو أن لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة الانسان الذى تميزه من سائر الموجودات هى التأمل العقلى ، فهو يشارك النبات فى النمو ، والحيوان فى الحس ، وينفرد دونهما بالتأمل العقلى ، ومن هنا كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الانسانى ، وبها تتحقق السعادة ، وإلى جانبها سعادة ثانوية تتمثل فى مباشرة الفضائل الخلقية ، وهذه هى سعادة الحياة العملية ، وهى التى تتطلب وجود الخيرات الخارجية من صحة وثروة وصداقة وحظ .... وتقوم فى إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل ، ولهذين الصنفين من السعادة قيمة مطلقة تتخطى الزمان والمكان .

وفى ضوء هذا رفض أرسطو الانسياق مع طلاب هذه اللذة من الحسيين احتراماً لانسانيته ، ونفر من الزهدة وغيرهم ممن يعملون على استئصال الجانب الحاس فى طبائعهم ، تقديراً منه لسلامة النفس البشرية واتزانها ، فسبق بهذا المحدثين من أصحاب علم النفس التكاملى .

وبين أرسطو والمسيحية فى تصور القيم هوة سحيقة القرار ، اتفقت المسيحية مع الرواقية فى جعل الفضيلة ميسورة للرقيق والسادة على السواء ، ـ وسبق الرواقية إلى هذا المعنى ، لكن أرسطو قد امتدح الكبرياء والاعتزاز بالنفس إلى حد الاقدام على مواجهة الخطر الجسيم ، وتقديم العون إلى الآخرين دون أن يلتمس من أحد عونا ، والتعالى على أهل المكانة المرموقة ، والتواضع مع أهل الطبقة المتوسطة ، وتوخى الصراحة فى إعلان كراهيته أو محبته للناس ، لأن إخفاء المشاعر الحقيقية من شيم الجبناء ، وإن كان قد رفع ـ مع أفلاطون ـ الفضائل العقلية على الفضائل الخلقية ، فإن المسيحية قد استبعدت الأولى من قائمة الفضائل ، ولم تر فى

الهبات العقلية عونا على دخول الجنة ! وكانت المسيحية فى هذا على حق لأن الأحكام الخلقية تنصب على الأفعال الارادية ، ولا تتجاوزها إلى قدرات العقل وامتيازاته[1] .

ومن أفلاطون وأرسطو سار المذهب العقلى إلى الرواقية إبان العصر الهلينستى الذى انعدم فيه الأمن ، ونشأ فيه ميل إلى الانسحاب من دنيا الشئون العامة والابتعاد عن الفوضى ... وظهر قلة من الفلاسفة الذين يشبهون القديسيين رجعاً لروح العصر ، انصرفوا عن التفكير فى الوجود إلى البحث فى سلوك الانسان ، وتطلعوا إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية ، واختفت الروح العلمية ، وتلاشت الرغبة فى طلب الحقيقة لذاتها وانحصر التفكير فى الأخلاق .

وكانت فلسفة الرواقية رجعاً لروح العصر ، جعلوا شعارهم : عش على وفاق الطبيعة (أى العقل) فالانسان يتميز من سائر الموجودات بالعقل ، وهو مطالب بأن يتشبه بالطبيعة التى تخضع لقانون مطلق لا استثناء فيه... وهو الوحيد الذى يطيع القوانين عن وعى وإدراك ، ابتغاء تحقيق السعادة ، وبهذا ارتدت الأخلاقية إلى حكم العقل ، واستبعد الهوى باعثاً على الأفعال الانسانية .

وإذا كان الرواقية قد سايروا سابقيهم من العقليين فى رد الأخلاقية إلى العقل ، إلا إنهم فسروا العقل تفسيراً ضيقاً أدى بهم إلى احتقار الميول والأهواء ، والمطالبة بالعمل على استئصالها ماأمكن ذلك ، ويكون ذلك بالشعور باللامبالاة . وانعدام إحساس الانسان بما يحيط به ، فأصبحت الحياة حرباً يشنها العقل على نوازع الجسم لإماتة شهواته وإبادة أهوائه ،

---

(1) Cf. Bertrand Russell, History of Western Philosophy, 1948; p. 197-200

وانتهى هذا إلى مذهب فى الزهد الموغل الذى ينقصه التوازن ، تحقيقاً لنوع من السعادة السلبية التى بدت فى تصورهم غاية الحياة القصوى ، تخرج من نطاقها الثراء والصحة واللذة ونحوها من خيرات ، فالسعادة بخير ما تحققت للإنسان حريته الباطنية التى تمكنه من التخلص من شهوات جسمه ونوازعه ... وكان الرواقية بهذا وبغيره حماة الأخلاق فى عصر انحلال ، ولكنهم جعلوا التمسك بالقيم مطلباً عسير المنال ، فالحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب ! وفككوا الطبيعة البشرية بإثارة الحرب بين العقل والجسم ... إلى آخر ما قلناه من قبل عن تزمت المثاليين ، ومع هذا كان الرواقية أقل صرامة من أسلافهم من الكلبية ! .

وكان الرواقية ـ كما كان الأبيقورية من معاصريهم : والكلبية من أسلافهم — يرفضون المشاركة فى الحياة العامة ، وينصحون بالهرب من متاعب الزواج وإنجاب الأطفال ... وزادوا فاعتزلوا الناس ، ابتغاء تحقيق الغاية من حياتهم ، وهى الأمن الباطنى وطمأنينه النفس ، ومن أجل هذا تبنى الرواقية شعار الأبيقورية : عاش سعيداً من أحسن التخفى ! كان هذا ملائماً لروح عصرهم ، ولكنه يتنافى مع عصرنا النزاع إلى الكفاح والعمل المنتج ، فالمواطن الصالح فى عصرنا هو الذى يستغل قدراته ومواهبه وكفاياته فى العمل الجاد تحقيقا للمصلحة العامة .

حسبنا هذا لقطات خاطفة عن المذهب العقلى المثالى فى فلسفة اليونان وفى ضوئه نرى أن الأخـــلاق قد احتلت مكان الصدارة فى فلسفات اليونان فى العصرين الهينى والهلينستى على السواء ، وفيها ارتدت القيم العليا — وإن لم يصرحوا بلفظها — إلى العقل دون الوجدان وبدت موضوعية مستقلة عن الفرد وأحاسيسه المتغيرة ، وأصبح معيار التقييم ثابتا لا يتغير ... وتبلورت خصائص المثالية العقلية عند المحدثين من المثاليين ، وحسبنا أن نقف قليلا عند إمامهم « كانط » :

دارت مثالية القدماء حول فكرة الخير المقترن بالسعادة ، أما مثالية المحدثين فكان مدارها مبدأ الواجب ، وهو يقتضى العمل وفقاً للقانون الأخلاقى الذى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، هذا القانون أمر مطلق غير مشروط بغاية . وهو يطاع لذاته ولو نجم عن طاعته ضرر أو ألم ، قيمته باطنية ذاتية ، يستنبط من طبيعة العقل ، ولا تستفتى فيه التجربة ، ولا يجىء باستقراء الحالات الجزئية ، فيمتنع ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال وجزاءاتها ، وليست الإرادة الخيرة عند كانط إلا العمل بمقتضى الواجب ، ويكون إتيان الواجب بوازع من احترام عقلى لمبدأ الواجب ، فسلوك الإنسان يصدر بموجب قانون عام صالح لكل إنسان ، وبشرط أن يكون فى وسع الإنسان أن يجعل قاعدة سلوكه قانوناً للناس جميعاً فى كل زمان ومكان .

والأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية وإلا كان أمراً مشروطاً ، بل يتعلق بغاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، وهو يقدم على أفعاله بحيث يعامل الإنسانية دائماً ممثلة فى شخصه أو فى أى شخص آخر غاية لا وسيلة إلى تحقيق غاية ، وبحيث يجعل إرادته بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاماً ، وبهذا أقر حرية الإنسان وكفل كرامته .

وفى حديثنا عن المترجمين من المثاليين ، وتعقيبنا على مذهبهم مايغنى عن الإطالة فى شرح « كانط » أو مناقشة مذهبه .

ثم انتقلت مثالية « كانط وهيجل » إلى إنجلترا ، فأضافت إليها ذخيرة جديدة من أفكار لم تكن مألوفة للفكر الانجليزى التجريبى ، بدأت على يد أدباء وشعراء خارج الأوساط الفلسفية ، واستقرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى جامعة اكسفورد عند توماس هل جرين + ١٨٨٢ T. H. Green وادورد كيرد + ١٩٠٩ E. Gaird ونضجت على يد

بوزانكيت + ١٩٢٣ وبرادلى + ١٩٢٤ Bradley وآزرتهامثالية يونانية على يد بنيامين جويت ١٨٩٣ B. Jowett وبهذا تحرر الفكر الانجليزى التجريبى من ضيق افقه ، وكانت « المثاليه المحدثة » التى غزت بخريجى اكسفورد أكبر جامعات إنجلترا واسكتلندة حتى أواخر العقد الثالث من القرن العشرين ، حين عادت النزعة التجريبية إلى السيطرة على الفكر الانجليزى وهكذا تحولت امثالية الألمانية (المتزمتة) إلى المثالية الانجليزية (المعتدلة).

وهكذا بدت القيم العليا فى مثاليه القدماء والمحدثين ، معتدلين كانوا أو متشددين ، تمثلت فى مبادىء عامة تستخدم أساساً للقواعد العملية التى يتطلبها السلوك الشخصى ، وهى تتجاوز وصف واقع السلوك وتقرير حالته إلى ماينبغى أن يكون عليه ، وفاقا لتلك القيم التى يتميز الانسان بالولاء لها دون غيره من الموجودات .

(ب) عند الطبيعيين من الحسيين :

فى وسع المؤرخ أن يرد نشأة البحث الفلسفى عند الطبيعيين فى القيم العليا إلى السوفسطائيين، وقد ردوا القيم إلى الاحساس دون العقل ، فبدت نسبية متغيرة على النحو الذى عرفناه من قبل وتجلت هذه النزعة حديثاً عند أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة Hedonism ممن رأوا أن المنفعة (أو اللذة أو السعادة) هى وحدها الخير الأقصى أو المرغوب فيه لذاته ، وأن الضرر أو الألم هو وحده الشر الأقصى ، والأفعال الانسانية لاتكون خيراً إلا متى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ... فتوقفت أخلاقيـــة الأفعال على مايترتب عليها من نتائج وآثار ، وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومعيار التقييم ، ومن أصحاب هذا الانجاه من قصد المنفعة الفردية Egoistic Hedonism كالقورينائية والأبيقورية ، قديما، وتوماس هوبز،

ومن سار سيرته حديثا — ومنهم من جعلها منفعة عامة ، تقتضى العمل لتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وإن كانت منفعة المجموع تقوم أصلا على أساس من منفعة الفرد ، أولئك هم أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarianism مع استثناء جون ستورث مل + ١٨٧٣ J. S. Mill الذى صرح بأن البطل أو الشهيد يمكن أن يحقق مصلحة عامة دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء أو شكوراً ! .

واختلفت السعادة عند هؤلاء عنها عند أفلاطون وأرسطو Eudaemonism لأن هذه تقوم على العقل ولا تستند إلى الوجدان .

وهكذا كانت القيم فى مذاهب اللذة أو المنفعة تطلب وسيلة إلى تحقيق مصلحة شخصية ، وقد تتسع حتى تشمل أكبر عدد من الناس ، والأنانية قوام هذه القيم فى كل الحالات... ! مع أن الحياة الخلقية تقوم على مجاهدة النفس ، والعمل على ضبط الأهواء والميول الشاردة ، ولا يكون هذا مع التمتع باللذات وتحقيق المصالح . وهذه المذاهب — جميع المذاهب الغائية Teleogical التى تجعل أخلاقية الأفعال مرهونة بنتائجها وآثارها — تستبعد الالزام الخلقى من حياة الانسان ، والانسان كثيراً ما يأتى أفعالا يعرف أنها تثير آلامه ، ولكنه يقبل عليها تحت ضغط مبدأ أو فكرة أو عقيدة يدين بها .. هذا إلى جانب ما قلناه فى تعقيبنا على اللذة فى مذهب الطبيعيين .

وقد اعتنق بعض النفعيين نظرية التطور — وحاولوا تطبيقها على الأخلاق — كما فعل « نيتشه » الذى تحدثنا عنه من قبل ، وحسبنا الآن أن نتخير من هؤلاء هربرت سبنسر ١٩٠٣ + H. Spencer لنرى مكان القيم ومدلولها فى فلسفته :

أخضع « سبنسر » مبادىء الأخلاق لقانون الانتخاب الطبيعى عن طريق التنازع على البقاء ، بمعنى أن يبقى منها ما يصمد للتجربة ، ويصلح

للبقاء، ويتوارى مالا يقوى على منافسة غيره من مبادىء أو قيم ، وكمال الحياة مرهون بمدى تكيف الانسان مع بيئته ، وغاية الحياة تقوم فى تحقيق اللذة أو تجنب الألم ، والأصل أن الانسان انانى بفطرته ، ولكنه فطن إلى أن تعاونه مع الآخرين يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فاختلطت فى سلوكه الأثرة بالايثار ، وبمرور الزمن استصوب العمل لمصلحة الغير ، ولو خلا من نفع ، وتكيف الانسان مع بيئته فى تقدم مستمر سينتهى يوما بأن تحل الغيرية مكان الأنانية ، لأن الحياة الخلقية تتحرك نحو مثل أعلى يتحقق فيه الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع ..

وقد قلنا عند التعقيب على « نيتشه » إن علم الأخلاق لايعنى بالبحث فى أصل المفهومات الخلقية ، ونشأة القيم العليا ، ولا يهتم بتتبع تطورها خلال الزمن ، ولكنه يعرض لتحديد القيم العليا التى تقوم فى النهاية لافى البداية ، وتكون منارة فى صراع الانسان مع الجانب الحاس فى طبيعته ، إن فلسفة الأخلاق لايعنيها وصف السلوك وتقرير حالته ، بل يعنيها وضع قيم عليا غاية لسلوك الانسان .

وقد سرى مبدأ المنفعـــة إلى أصحاب الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية Pragmatism وهم الذين انصرفوا عن النظر العقلى المجرد إلى طلب المنفعة المجدية والعمل المثمر ، فالفكرة عندهم خطة للعمل أو أداة لحل إشكال ، أو مشروع للتخلص من مأزق ، فإن تحولت الفكرة إلى سلوك عملى فى الحياة الدنيا كانت صواباً ، وإلا كانت خطأ — وإن كره أصحاب الفلسفة الصورية — وبتطبيق منهج البحث العلمى على الفلسفة ، ينشأ التسليم بصواب فكرة سلوك عملى فى دنيا الواقع ، وبتطبيق هذا على المعتقدات وقيم الأخلاق قالوا إنها تكون صادقة متى حققت نفعاً فى حياة الإنسان ، ومحك الصواب والخطأ ، أو الخير والشر ، هو القيمة المنصرفة

Cash-value إذ ليس ثمة حق فى ذاته ، ولا خير فى ذاته ، وإنما الحق — أو الخير — كورقة النقد الزائفة ، تظل صالحة للاستعمال حتى يتكشف زيفها — فيما قال وليم جيمس ١٩١٠ + W. James .

وأراد «جون ديوى» + ١٩٥٢ أن يطبق منهج البحث التجريبى العلمى على شتى مجالات الفكر ، ولا سيما مجال القيم ، أملا فى أن يؤدى هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة ، وتتمشى مع مقتضياتها .

ومن وجوه النقد التى وجهت إلى هذا المذهب أنه وضع ليكون منهجاً لحل مشكلات الديمقراطية الأمريكية الصناعية ، لأن أصحابه قد تأثروا بما فى أمريكا من مصانع ضخمة وأرباح طائلة ، فبدا الخير والحق كسلعة تطرح فى الأسواق ، ويحكمها قانون العرض والطلب ! إن من الحكمة ألا يرتبط الخير بالخلاف بين الأفراد ، أو النزاع بين الجماعات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — كروية أو مسطحة — ليس دليلا على أن الأرض ليس لها شكل ! .

وقد سبق لنا أن تحدثنا عن أتباع الفلسفة الوضعية ودعاة الماركسية — عند الكلام على مصدر القيم — فحسبنا ما أسلفنا عنهم وما ذكرناه منذ حين عن فلسفة النفعيين والتطوريين والبرجماتيين ، كنماذج فى لقطات سريعة على تاريخ البحث فى القيم عند الطبيعيين ، ونكون بهذا قد أرخنا فى هذه اللقطات نشأة البحث فى القيم وتطوره عند المثاليين العقليين والطبيعيين الحسيين ، تعبيراً عن مكان القيم من فلسفة الأخلاق .

٥ — ملاحظات أخيرة :

فى دراستنا الموجزة السالفة الذكر حاولنا أن نلقى بعض الضوء على مفهوم القيم ، إيضاحا لأهم أبعاده ، وكشفاً للمجهول من زواياه ، وذلك بالقدر الذى تحتمله هذه الدراسة القصيرة ، ونريد الآن أن نختتم

هذا البحث ببضع ملاحظات خاطفة عساها أن تزيد القارئ علماً بالمثل العليا فى حقل الفكر الفلسفى ومجال الحياة العملية :

إن من يتتبع تصور الفلاسفة لمفهوم القيم العليا ، يروعه الخلاف القائم بين بعضهم والبعض الآخر فى هذا الصدد ، ونظرة إلى الخلاف بين المثاليين والطبيعيين من فلاسفة الأخلاق فى تحديد مدلول القيم ومصدرها ومناهج بحثها تشهد بصواب ماتقول ، ولم يكن الخلاف بين الطائفتين السالفتين إحداهما مع الأخرى فحسب ، وإنما نشب الخلاف حتى بين فلاسفة كل منهما على حدة ! .

إن الخلاف بين المثاليين والطبيعيين فى تصور مفهوم القيم ، مرده إلى الخلاف بين الفريقين فى منهج البحث الذى يصطنعه كلا الفريقين فى دراستها ، فالطبيعيون يتوخون فى دراستها منهجاً تجريبياً قوامه الملاحظة الحسية ، فيتأدى بهم هذا إلى قصر الدراسة على وقائع جزئية نسبية متغيرة تتطور بتطور الظروف التى أدت إليها ، بينما يستخدم المثاليون فى دراستها منهجاً عقلياً يمكنهم من وضع قيم إنسانية عليا يلتقى على طريقها الناس فى كل زمان ومكان :...

وقد يبدو غريبا حقا وجود خلاف بين فيلسوفين مثاليين ، أو بين فيلسوفين طبيعيين ! أو وجود اتفاق بين فيلسوف مثالى وآخر طبيعى ! ومن الدلالات على هذا مانراه من خلاف فى تصور المثل الأعلى للإنسان عند ارسطو من ناحية والرواقية من ناحية أخرى - وكلاهما من المثاليين العقليين - أو مانراه من اتفاق فى تصور المثل الأعلى للإنسان ، بين ارسطو المثالى ونيتشه الطبيعى ! .

وقبل أن نفسر دلالات هذا الخلاف وأسبابه نبادر فنقول إن الخلاف إنما يكون فى تحليل القيم وتفسيرها ، وفى منهج بحثها ودراسة مضمونها

ثم يلتقى الجميع بعد هذا الخلاف فوق أرض واحدة ، وتحت راية واحدة تقديراً للقيم ، واستفراغا للوسع فى بحثها والوقوف على حقيقتها - حتى أمثال « نيتشه » الذين ظن البعض أنهم من دعاة النزعة اللاأخلاقية — كانوا يهدمون فيما بدت فى نظرهم هزيلة بالية ، لتقوم مكانها قيم أصح وأسلم .

أما عن دلالات الخلاف والاتفاق سالفى الذكر فنقف قليلا لبيانه : إن بين « أحسن الناس » عند « ارسطو » و « الإنسان الأعلى » عند « نيتشه » وشائج رحم وقربى، أو كلاهما كان - فى كثير من زواياه - على نقيض « الحكيم الرواقى » الذى كان إرهاصا بالقديس المسيحى !

فالمثل الأعلى للإنسان عند أرسطو يتصف فيما قلنا من قبل بالكبرياء والاعتزاز بالنفس حتى ليرفض الهرب من مواجهة الخطر الجسيم ، بل يقوم عند الضرورة على التضحية بنفسه اعتقاداً منه بأن الحياة فى بعض الظروف تهون ، وهو لفرط كبريائه يقدم للناس الخدمات ويستحى أن يتلقاها منهم ، يمد العون إلى غيره ولا يلتمس عند غيره عونا ، يتعالى على أهل المكانة المرموقة ... ولا يبلغ هذه المكانة عند أرسطو إلا الملوك وأبناء الطبقة الارستقراطيـة !

أما الرواقية فقد تجسم المثل الأعلى للإنسان عندهم فى صورة « الحكيم » وقد شابه الحكيم الرواقى القديس المسيحى حتى كانت الفلسفة الرواقية عند مفكرى المسيحية منذ القرن الثانى مدخلا للمسيحية ، وبدا الخلاف واضحا بين تصور المثل الأعلى للإنسان عند أرسطو من ناحية ، وعند الرواقية والمسيحية من ناحية أخرى ، فإذا كان أرسطو قد امتدح الكبرياء Pride فقد جعلت الرواقية والمسيحية المسكنة Humility موضع ثناء ، وإذا كان أرسطو قد أباح استرقاق غير اليونان ، ورفض المساواة بين

الناس ، فقد أكدت الرواقية والمسيحية المساواة بين الرقيق والسادة ، وجعلت الفضيلة ميسورة للعبد كما هي ميسورة للسيد، لأنهم جميعاً أبناء الله ، بل كانت الرواقية أسبق من المسيحية فى التنديد بالاسترقاق وتحريم عقوبة الإعدام[١] وإذا كان أرسطو قد رفع — مع أفلاطون — الفضائل العقلية — من علم وفن وحكمة — فوق الفضائل الخلقية ، فإن الرواقيين قد استخفوا بالنظر العقلى المجرد ، واستبعدت المسيحية الفضائل العقلية من قائمة الفضائل ، لأن المميزات العقلية لاتعين على دخول الجنة ... وقد بالغ أرسطو فى تصوير مميزات أحسن الناس حتى بدا مختالا متكبراً مغروراً ، أما الحكيم الرواقى أو القديس المسيحى فإنه أبعد ما يكون عن الاختيال والتكبر والغرور ، وقد خص أرسطو الأقلية — وهم عنده الفلاسفة وأصحاب النفوس الكبيرة — بأحسن الأشياء ، وجعل الأكثرية مجرد وسائل لإنتاج قلة من الحكام ، فخالف بهذا « كانط » الذى كان حريصا على أن يعد كل فرد غاية فى ذاته ، وابتعد بهذا كله عن الحكيم الرواقى ، والقديس المسيحى .

وأما « نيتشه »[٢] فقد رأى أن أخص مايميز « السوبرمان » إرادة القوة ، إرادة القتال وحب السيطرة ، إن الكثرة الغالية من الناس تمجد أخلاق العبيد من حب الأمن والصبر والدعة والحلم والسلام والطاعة وغيرها مما دعت إليه المسيحية ، وتبناه القساوسة حفاظا على نفوذهم عند الجماهير ، وهى قيم هزيلة تسلح بها اليهود الذين عانوا الظلم الفادح أجيالا

---

(١) كلتاهما جعلت الغاية القصوى من حياة الانسان هي السعادة ، لكن السعادة فى المسيحية لاتكون الا فى الدار الآخرة بينما هى فى الرواقية فى الحياة الدنيا — وقد كان الرواقيون ماديين لايؤمنون بما وراء المادة .

(٢) قارن : Bertrand Russell, op. cit., p. 197-200 & 205-206.

وكانوا أضعف من أن يتصدوا لمقاومة سادتهم من الرومان ، أما السادة فيتميزون بالرجولة والمغامرة والشجاعة والقـــوة والجرأة والعنف والاقدام والقسوة والبطش وقهر المنافسين فى غير رحمة ... وغير هذا مما يتبلور فى الإنسان الأعلى[1] ، وإذا كانت تعاليم المسيحيـــة قد بشرت بالمساواة بين الناس ، فنشأت عنها الديمقراطية والاشتراكية وغيرها من أوهام ، فإن « نيتشه » ليسخر من هذه الضلالات جميعها .

وهكذا يشارك أرسطو فى الاستخفاف بالضعف والعجز والاستهانة بالكثرة الغالبة، وإكبار القلة من أصحاب السيطرة والنفوذ ، وتمجيد القوة والكبرياء ، والسخرية من المساواة بين الناس ... وإن كان « نيتشه » قد سار فى الطريق حتى نهايته ، فكان الإنسان الأعلى عنده طاغية جباراً تحكم حياته شريعة الغابة .

وإذا كنا قد قلنا إن الخلاف بين الطبيعيين والمثاليين مرده إلى منهج

---

(١) جون مكمارى J. Macmurray استاذ الفلسفة بجامعة ادنبرة عقد موازنة بين «نيتشه» وكارل ماركس ، فقـــال فى اخر سلسلة احاديث فى الاذاعـــة عن بعض «بناة الـــروح الجديـــد» ان على العـــالم الحـــديـــث ان يختار بين نيتشه او كارل ماركس، فأولهما اصدر فلسفة عن مبدأ ارستقراطى طالب فيه بتوفير الحياة الكريمة للصفوة (السوبرمانات) دون جمهرة الناس، واما ثانيهما فطالب بتوفير الحياة الكريمة للشعب ، لجميع الناس ، ولكن H. G. Wood وقد اختتم كتابه Truth & Error of Communism بقوله ان كليهما تدرفض المسيحية وانكر تعاليمها عن وعى وعمد، وبالتالى لايصلح احدهما لقيادتنا، ا ينبغى ان تكون القيادة للمسيحة .. ولو كان المؤلف مسلما لقال : الاسلام ، ولو كان ممن يؤمنون بالعلم لجعل القيادة للتكنولوجيا ، ولو كان من أمثال افلاطون لجعل القيادة للفلسفة — هى وجهات نظر مختلفة على اى حال .

البحث الذى اصطنعه كل منهما ... فبماذا تفسر الخلاف - فى تصور المثل الأعلى — بين فيلسوفين من طائفة واحدة - مثالية كانت أو طبيعية - ؟ وكيف تفسر الاتفاق بين فيلسوفين من طائفتين تختلفان فى منهج البحث ؟ .

إن مرد الخلاف أو الاتفاق إلى مدى تأثر الفيلسوف بأوضاع مجتمعه الاجتماعية والحضارية ، أو مبلغ استجابته لظروف شخصية اكتنفت حياته ، فأما الخلاف بين أرسطو والرواقية فذلك أن أرسطو قد استجاب لعرف مجتمعه فى إباحة الرق ورفض المساواة بين الناس ، وفى تصوره لمعنى العدالة تأثر - مع مجتمعه اليونانى - بأصل دينى كان يقضى بمنح الممتازين مزايا يحرم منها غيرهم من الناس ، ولعله حين جعل الأكثرية وسائل لإنتاج قلة من الحكام ، وتصور أحسن الناس فى صورة جبار متكبر ، كانت صورة تلميذه الاسكندر الأكبر لاتفارق خياله ! .

أما الرواقيون فقد عاشوا فى عصر افتقد فيه اليونان استقلالهم (فى موقعة خيرونيا ٣٣٨ ق . م) وكثرت فيه غارات الجيوش ، والتمرد على الأمراء ، والثورة على الأغنياء ، وافتقدت اليونان الأمن والسلام ، فالتمس فلاسفة العصر الخلاص فى الانسحاب من دنيا الشئون العامة ، والابتعاد عن الفوضى التى ترتبت على عدم وجود حاكم قوى يكفل استتباب الأمن ، وفشت بلبلة الفكر وشاع انحلال الأخلاق ، فكان الحكيم الرواقى مبشراً بالقديس المسيحى ، وكانت الغاية عند الرواقية السعادة الفردية أو الطمأنينة السلبية التى تتمثل فى راحة البال والابتعاد عن المتاعب والمخاوف ... ومن هنا كان الخلاف فى تصور المثل الأعلى بين مثالية أرسطو ومثالية الرواقية ! .

وأما « نيتشه » فقد استبد به الإعجاب بالروح العسكرية فى وطنه

ـ ألمانيا ـ وكان نظام الجيش القائم على الأمر والطاعة واحتمال العناء وحياة الحرب والقتال ، من دلالات مثله الأعلى ، وتمثل إنسانه الأعلى فى « بسمارك » الذى أقام سياسته على الحديد والدم والنار ، ولم يحفل بأصوات نواب البرلمان ولا بخطب الخطباء منهم ، ولعل المرض الذى أنهك جسمه وأصاب عقله ـ أواخر أيامه ـ قد تحول فى أعماقه إلى دعوة للتبشير بإرادة القوة ، وحياة القتال والمغامرة... وكان من أثر هذا أن كان بين إنسانه الأعلى ، وأحسن الناس عند أرسطو ـ صلات رحم وقربى ...

ونضيف إلى ماأسلفنا من وجوه الخلاف مايبدو من صراع بين فلسفة الأنانية Egoism وفلسفة الغيرية Altruism ودعاة الأنانية ممن ردوا الصداقة والتضحية والحب وغيره من صنوف الغيرية ـ أو الإيثار ـ إلى ماسموه بالأنانية المقنعة ، لأن أصحابها لايقومون بها إلا ابتغاء أن يحققوا مصالحهم الشخصية ، هكذا قال « هوبز » و « بنتام » وأمثالهما من دعاة مذهبي المنفعة الفردية والعامة ، أما دعاة الغيرية فيطالبون الإنسان بأن يعمل لتحقيق مصلحة الغير دون اهتمام بمصالحه الشخصية ، مسوقاً فى هذا بدافع التشارك الوجدانى Sympathy وهو دافع غريزى .

وإذا كان يقال إن الأنانية دافع غريزى لايحتاج العمل به إلى مبدأ أخلاقى، فقد يقال هذا نفسه على مبدأ الغيرية ـ ولعل الحكمة تقتضى الإنسان أن يعمل للمصلحة العام دون أن يغفل عن مصلحته الشخصى، وهكذا يجمع بين التضحية بالذات وتحقيق الذات .

ومثل هذا الخلاف لاينفى ماقلناه من قبل ، من أن أصحاب الرأيين المتعارضين يلتقون فى نهاية المطاف على طريق المبدأ الأخلاقى الأسمى ، ويحملون له كل تقدير وولاء .

٢ — أخص مايميز القيم العليا عند المتزمتين من المثاليين ، انها جمدت

وافتقدت القدرة على الحركة والحياة ، واتصفت فى تصورهم بالموضوعية الكاملة والمطلقية التى لاتقبل تعديلا ولا تحتمل تغييراً ، مع أن الحقيقة أن مفهوم القيم مرتبط بالغاية التى يتوخاها الإنسان ، وفى ظل هذا اكتفى المعتدلون من المثاليين بأن أباحوا الاستثناء من القانون الأخلاقى وأجازوا كسر القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى وأنبل - كما قلنا من قبل - ونضيف الآن شيئاً آخر ، هو أن القيمة الواحدة تنضم على معان تحددها الغاية التى تستهدفها . ويكون من معانى القيمة الواحدة مايستهجن ويحارب ، ومنها مايستحسن ويكون خليقاً بالتمجيد ، وعلى سبيل المثال نقول إن الصبر يكون شراً مثيراً للاستهجان حين يقتضى صاحبه أن يصبر على ظلم أحاق به ، أو يتقبل إذلالا وقع عليه ، ويكون خيراً خليقاً بالثناء حين يفرض على صاحبه مواصلة العمل المرهق أو الجهاد الشاق من أجل مبدأ أو فكرة أو عقيدة يدين بها ، وتكون المسالمة بغيضة مقيتة حين تحمل صاحبها على مسالمة عدو اغتصب أرضه واعتصر خيرات بلده ومس بالسوء كرامته ، وتكون مثار التقدير والرضا حين تكون مع توافر القدرة على البطش والإيذاء ، ويلجأ إليها صاحبها محبة للسلام ... ويقال مثل هذا فى سائر القيم ، ومن هنا يبدو خطأ « نيتشه » حين خص بحملته ماسماه بأخلاق العبيد دون تفرقة بين مايستهجن من معانيها وما يستحسن ، وبمثل هذا أخطأ حين وضع فى قائمـــة أخرى ماسماه بأخلاق السادة ، وأفرده بالمديح والثناء دون أن يحسب للغاية منها أقل حساب ، وضلت الفلسفات الوجودية بدورها حين أطاحت بكل القيم التى تعارف عليها الناس أو أكدتها الأديان من قديم الزمان ، ظناً من الوجوديين بأن هذا يؤكد حرية الإنسان فى اختيار مواقفه من غير التقيد بقيم سابقة أو قواعد معروفة ، فمفاهيم القيم تتوقف على الغاية الموضوعية التى يتوخاها الإنسان

من ورائها ، وإذا كان من الحكمة ألا نستغنى عن قيم أثبتت التجربة الطويلة صوابها ، فإن علينا أن نعرف أن معانى القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر ، ومن هنا مست الحاجة إلى تغيير مضمونها ، أو تعديل محتواها حتى تلائم روح العصر المتطور دواما ، وقد جعل العرب الآن ـ حينا من الدهر ـ مركز الأخلاق ومدارها عفاف المرأة ـ مع الاستخفاف بكل ما عداه ! ووجب أن يتطور مفهوم الأخلاقية حتى يصبح مدار القيم قائما فى الإخلاص فى العمل واحترام الواجب والوفاء بالعهد وكفالة الحرية .... ونحوها من قيم عليا .

٣ — قلنا إن المثاليين قد سلموا بوجود قيم جزئية نسبية تنشأ آليا فى جو من العادات القوميه والتقاليد الاجتماعية ، وتختلف من مجتمع إلى مجتمع ، بل تتطور فى المجتمع الواحد بتطور ظروفه الحضارية ، ولكنهم تركوا دراسة هذه القيم المتغيرة للعلوم الاجتماعية التى تصطنع مناهج البحث العلمى ، وقالوا إن وراء هذه القيم قيما إنسانية عليا ، تنتزع من طبيعة العقل وتكون مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، وأنكر الطبيعيون هذه القيم وظنوها وهما أوحى به الخيال ، ونستشهد على هذا بما قاله فيلسوف طبيعى هو «بنتام» + ١٨٣٢ J. Bentham إمام الفلسفة النفعية فى عصره ، فقد هاجم الواجب مبدأ إنسانيا يعلو فوق اختلاف الزمان والمكان ، وقال : إن طاسم الجبروت والكسل والجهل قائم فى كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات تأثير كبير ، علينا أن نكشف عنها القناع إنها كلمة «ينبغى» ، عندما نقول ينبغى أن نفعل كذا ، أو ينبغى أن نتجنب فعله نكون — فى عرف المثاليين — قد فصلنا فى كل مسألة أخلاقية فصلا حاسما ... إذا كان استخدام هذا اللفظ مسلما به من كل وجه ، لكان ينبغى أن تحذف كلمة ينبغى من قاموس الأخلاق ... !

أن الفيلسوف المثالى يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ فى إصدار أحكام قاطعة فى كبرياء عن الواجب مبدأ إنسانيا يلتقى على طريقه كل الناس ، فى كل زمان ومكان ، مع أن كل إنسان لايشغل باله قط إلا إشباع مطالبه الشخصية ، ورعاية مصالحه الذاتية[1] .

وبرغم مافى هذا الرأى من سطحية وتهافت ، يشيع تأييده بين جمهرة الناس وكثرة المفكرين ! ولهذا نقول هنا مكررين دون أن نمل التكرار ، نقول ماقلناه منه سنين فى شتى المناسبات :

إن المثاليين ليسوا واهمين حين يتحدثون عن المثل الإنسانى الأعلى الذى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، أى مجرداً من قيود الزمان والمكان ، ويكون ملائما لأسمى جانب فى طبائع البشر — وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة الناس — يلتقى على طريقه الناس فى كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التى تفرق بين بعضهم والبعض الآخر فى المستويات الاقتصادية والثقافية والحضارية والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يفرق بين الناس طبقات وشيعاً ... فالناس جميعاً ـ حتى من كان منهم يعيش على مستوى أخلاق دنىء ـ ينشدون القيم العليا التى تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والأخاء ، وإشاعة العدالة وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام ، والتزام العفة والأمانة ، والوفاء بالعهد واحترام العمل...والامتناع عن القتل والكذب والنفاق وغيره من آفات ... وما من مجتمع فى تاريخ البشرية كلها ـ فيما نعلم ـ تطلع إلى بناء حياته على نقيض مبدأ أخلاقى ، كأن يقضى هـذا النقيض بقتل الجار أو احتقار الواجب أو الدعوة إلى الكذب والحقد والنفاق ... حتى لو كان هذا المجتمع يقيم فى فضاء الصحراوات أو فى بطون

---

(1) Cf. Bentham, Deontology, I.; p. 31-2.

الغابات ، أو فى أعلى مستويات المدنية وأرفعها ، وفى المجتمع المتدهور قد يشيع القتل والبغى والظلم والاغتصاب والاستغلال ... ومع هذا يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه هذا المجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعه وأوضاعه ، فى ظل مبدأ اسمى — قد لا يكون على وعى كامل به — يكفل للناس حرياتهم ويرعى حقوقهم ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والأمن والاخاء ... ونحو هذا من قيم إنسانية عليا ترفعه إلى حياة أسمى ... وقد صدق أرسطو ـ منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان ـ حين قال وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه ـ وكيف أنه لا يحقق كماله إلا منتميا إلى مجتمع بشرى : إن من يعيش منعزلا بغير مثل أعلى يدين به ، إما أن يكون إلها حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى بمقتضاه حياته ، أو يكون حيوانا لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه ، فى ظل مبدأ اسمى يدين له بالولاء .

مصـادر البحـث

Paul Roubiczek, Ethical Values in the Age of Science, Cambridge University Press, 1969.

Johan A. Oesterle, Ethics, The Introduction to Moral Science, Prentice Hali, Inc. England Cliffs, N.Y. 1957.

H. A. Prichard, Moral Obligation, Duty & Interest, Oxford University Press, 1968.

D. H. Montro, Empiricism and Ethics, Cambridge University Press 1967.

W. Lillie, An Introduction to Ethics, London, 1961.

G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge. 1962.

R.N. Anshen (ed.) Moral Principles of Action, N.Y. 1952.

Kant, Funada, Mental Principles of the Matphysics of Morals trans by T. K. Abbott

وقد ترجمه مع التحليل E. G. Paton تحت عنوان :

(The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals.)

والف المترجم كتابين آخرين عن كانط هما :

(The Categorical Imperative and The Good Will.)

Hugo Mûnsterberg, Eternal Valoes, London; Cambridge; 1900:

B. Bosanquet, Principle of Individuality & Value, London, 1922.

S.A: Alexander, Space, Time & Deity, London; 1920.

C.D: Broad; Five types of Ethical Theory, 1946.

Kerner, The Revolution in Ethical Theory, Oxford Clarendon Press. 1966.

N. Hartman, Ethics, vol. I, Eng: Trans. By S. Cort. Allen & Unwin; 1958.

Binkley, L. J., Contemporary Ethical Theorires; Philosophical, Library, N.Y. 1961:

J. Laird, The Idea of Value, Cambridge, 1924.

J. Dewey, The Theory of Valuation.

Hall Everett, W., What is Value ? N.Y., Humanities Press, 1952.

Kohler, W. The Place of Value in a World of Facts, London, Kegan Paul, 1939.

Lamond, W.D. The Ualue Judgement, Edinburgh; University Press 1955.

Mering Otto Von. A. Grammar of Human Values Pitsbury University of Pits Press 1961.

Myradall, Gunner, Value in Social Theory, London; 1962.

Pepper, Stephen C., The Sources of Value, California University of Calif. Press, 1958.

Sorley, W.R. (1) Moral Values & The Idea of Good, Cambridge, 1930.

(2) Recene Tendencies in Ethics, 1904.

Urban, W.M., Valuation, Its Nature & Laws, London, 1928.

F.E. Sparshott, An Enquiery Into Goodness, 1958.

F.H Braley, Ethical Studies, Oxford Clarendon Press 1927.

E.F. Carritt. The Theory of Morals, an Intr, to Ethical Philosophy, 1948.

A.C. Ewing, (1) Ethics, 1953.

(2) Definition of Good 1947.

(3) Second Thoughts in Moral Philosophy, London 1959.

R. Perry, General Theory of Value, Harward University Press 1950.

H. Rachdall, The Theory of Good & Evil, 2 vols. London 1954.

Th. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, 1954.

J.S. Mackenzie, (1) Ultimate Vlues London 1924.

(2) A Manual of Ethics, London, 1948.

J. Martineau, Types of Ethical Theory, 2 Vols Oxford Clarendon Press 1901 .

J.H. Muirhead, The Elements of Ethics, 1952.

W.D. Ross, (1) Foundations of Ethics Oxford 1959.

(2) The Right and the Good, Oxford 1930.

(3) Kant's Ethical Theory, Oxford 1954.

Th. H. Green, Prolegmena to Ethics, Oxford, Clarendon Press 1899.

Max Otto, Science & The Moral Life, N.Y. 1958.

S.E. Toulmin, The Place of Reason in Ethics, Cambridge, 1950.

Approches to Ethies, Editied by W.T. Jones, and Others N.Y. 1962

G. Belot, Etudes de Morale Positive, 2 vols, 1948.

R. Le Senne, Traité de Morale Générale Paris P.U.F., 1949.

V. Jankelévitch (1) Traité des Vertus, Paris Bovdas, 1949.

(2) La Mouvaise Conscienese, Paris: F: Alcan, Paris 1939.

Raymond Ruyer. Philosophie de la Valeurs, Colin 1952.

G. Gusdorf, Triaté de L'Existence Morale, Paris 1949.

L. Lavelle. Traité des Valeurs, 2 Vols., Paris. P.U.F., 1951-53.

G. Gurvitch, Morale Théorique et Sciende des Mœurs, P.U.F. Paris 1937.

د. توفيق الطويل : اسس الفلسفة ط٧ ١٩٧٩ .

فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط٤ ١٩٧٩ .

وقد عولنا على كتابنا هذا — وعلى المصادر التى استندنا اليها فى كتابته فى كثير من تفصيلات الحقائق التى شكلت هذا البحث .

- ٢ -

مشكلة العلوم الاجتماعية

انها ليست علوما

بحث نوقش فى ندوة نظمها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوما ...

مقـــدمة :

نزع جمهرة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية فى الشطر الأخير من عصورنا الحديثة إلى اعتبارها فروعا من العلم الطبيعى (الفيزيقى) ، استناداً إلى أنها تتشبه بالعلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج البحث التجريبى التى توصلت إلى قوانين دقيقة، كانت تطبيقاتها هى التكنولوجيا التى يسرت حياة الانسان وأصبحت قوام حضارتنا الراهنة ، ولكن هذه الدعوى العريضة قد عارضها اللاطبيعيون من العلماء . ففندوها وهـــدموا الأسس التى انبنت عليها .

وفى مستهل حديثنا نقول إن العلم الفيزيقى (الطبيعى) [1] يطلق على كل دراسة تتناول ١ ـ الظواهر الجزئية (وهى إما أن تكون جامدة كما هو الحال فى موضوعات علم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه ، وإما أن تكون كائنات حية كما هو الحال فى موضوعات علم الطب أو علم وظائف الأعضاء . ٢ ـ ووسيلة الدراسة هى مناهج الملاحظه والتجربة . ٣ ـ وتقصد إلى وضع قوانين تفسر هذه الظواهر ـ أي تكشف عن العلاقات المطردة الثابتة بينها وبين غيرها. ٤ ـ ثم تعبر عن هذه القوانين برموز رياضية أى كميات عددية .

أما العلوم الاجتماعية فتطلق على الدراسات المنهجية المنظمة التى

---

(١) يقال العلم بمعنيين : اذا قيل باطلاق اريد به اى فرع من فروع المعرفة البشرية ، وان قيل بمعناه الضيق اريد به العلم الطبيعى — وكذلك الحال فى معنى اللفظ فى الانجليزية وفى الفرنسية .

تدرس الإنسان من حيث هو فرد أو عضو فى جماعة ، وقد عاشت منذ نشأتها جنينا فى أحشاء الفلسفة ، فكانت بين الدراسات التى عرض لها فلاسفة اليونان ومن تابعهم من أهل العصور الوسطى، وطوال شطر من العصور الحديثة . وبظهور مناهج البحث العلمى فى أوربا منذ مطالع العصر الحديث ، أخذت تستقل عن الفلسفة كافة العلوم التى كانت تنضوى تحت لوائها، ومن بينها العلوم الاجتماعية، وفى مقدمتها علما النفس والاجتماع ، فلنقف عندهما قليلا :

نشأ علم النفس فرعاً من الفلسفة عند فلاسفة اليونان ، فاعتبروا العقل مبدأ الحياة وعنه صدرت الظواهر النفسية ، هكذا كان علم النفس عند أرسطو فرعا من العلم الطبيعى الذى كان يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس، واستمر الحال على هذا حتى إذا كان القرن السابع عشر فرق ديكارت بين النفس ـ وجوهرها الفكر أو الشعور ـ والجسم ـ وجوهره الامتداد الذى يشغل حيزا ، وجعل الظواهر الطبيعية موضوعا لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعا لعلم النفس، وخص «جون لوك» + ١٧٠٤ الظواهر النفسية بمنهج الاستبطان: Introspection أو التأمل الذاتى — فيتأمل الفرد حالاته الشعورية من لذة وألم ويأس ورجاء وحب وكراهية . . . ولهذا سمى بالملاحظة الذاتى : Subjective Observation .

وفى أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى عند «فرويد» وأتباعه ، وركزت دراساتها على اللاشعور ، حتى إذا كانت مدرسة السلوكيين ـ منذ الثلث الأول من القرن العشرين[1] — رفضوا حتى

---

(١) عند بافلوف الروسى + ١٩٣٢ وبيير جانيه + ١٩٤٧ الفرنسى وثورندايك + ١٩٣٣ وواطسون + ١٩٥٨ الامريكيين .

منهج الاستبطان ، وجعلوا موضوع علم النفس دراسة الإنسان بملاحظة سلوكه كما يتمثل فى أقواله وأفعاله ، وأخذ علم النفس يستقل على يد كريستيان ولف + ١٧٥٤ وفخنر + ١٨٨٧ ووليم فونت + ١٩٢٠ الذى أنشأ أول معمل للدراسات السيكولوجية على نمط معامل الطبيعة والكيمياء ، ونشأت بعد هذا معامل فى ألمانيا وفرنسا وانجلترا وأمريكا ـ وهكذا استخدمت الدراسات السيكولوجية الملاحظة المقصودة مع الاستعانة بالآلات الضابطة والمقاييس والموازين ، ومن هنا كان استقلال علم النفس عن الفلسفة علما الفيزيقيا ـ أو هكذا يقول الدكتور يوسف مراد مع غيره من المشتغلين بعلم النفس .

وشاع القول فى عصرنا هذا بأن علم النفس فرع من علم الأحياء (البيولوجيا) وأنه يستند إلى مناهج ونظريات علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وبالتالى فهو فرع من العلم الطبيعى ، ويؤكد (فرويد + ١٩٣٩) بأن مناهج علم النفس هى بالضرورة مناهج علم الطبيعة ، وإن ساوره الشك فى قيمة التجربة فى الدراسات النفسية ، ويزيد فيقول : إذا شئنا الدقة فى التعبير قلنا أن ليس هناك من العلم إلا علم الفيزيقيا وعلم النفس بفرعيه : البحث والتطبيق ، وتقول جيرالدين فيرنوم Vernom رئيسة جمعية علم النفس البريطانية فى خطابها الرسمى فى أبريل من عام ١٩٥٩ إن الدلائل تدل على أن علم النفس داخل فى أسرة العلوم الطبيعية مع بداية النصف الثانى من هذا القرن ـ فيما يروى مصطفى سويف ، وإن كان من الحق أن يقال أن علم النفس قد أخذ يستقل عن الفلسفة على يد ولف بكتابه فى السيكولوجيا التجريبية عام ١٧٣٢ وفخنر + ١٨٨٧ كما أشرنا من قبل .

وكذلك الحال فى علم الاجتماع ، نشأت نواته فى أحضان الدراسات

الفلسفية عند القدماء ، فبدت عند أفلاطون + ٣٤٩ ق.م فى الجمهورية والسياسى والقوانين ، كما تمثلت عند أرسطو + ٣٢٢ ق.م فى نظرياته فى السياسة والاجتماع فى كتاب السياسة ، وتجلى التفكير الاجتماعى فى دراسات فلاسفة المسلمين من الفارابى ت ٩٥٠ م فى السياسات المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكان السباق إلى إبتداع علم الاجتماع علماً له مقوماته ومناهجه هـو ابن خلدون ت ١٤٠٦ ولا سيما فى مقدمته وقد أسماه علم العمران البشرى ، وكان هدفه كشف القوانين التى تفسر الظواهر الاجتماعية ، وليس تحقيق الإصـلاح الاجتماعى كما كان الحال عند أفلاطون وأرسطو ، إذ أخذ يدرس العمران ونظمه ، ويرجع الظواهر إلى قوانين ثابتة دون أن يردها إلى الأهواء والمصادفات ، أو يرجعها إلى القوى الخفية أو إراده الأفراد ، فكانت حتمية الظواهر .

ثم جاء « أوجست كونت » + ١٨٥٧ فميز بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الفردية ، وجعل الأولى موضوعا لعلم واقعى وضعى يعالج بمناهج الملاحظة الحسية وأسماه علم الاجتماع .

ونضج هذا العلم على يد إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية « اميل دور كايم » + ١٩١٧ ومدرسته ، فحدد خصائص الظاهرة الاجتماعية التى تنشأ باجتماع الناس بعضهم ببعض ، ولا تكون وليدة إرادة ، فردية ، وتتميز بالزام الأفراد وقهرهم على سلوك بعينه تغريهم به جزاءات وعقوبات يفرضها المجتمع ويحددها القانون - وهكذا نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علما موضوعه الظواهر الاجتماعية من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين فى زمن معين ومكان محدد ، وأصبحت

مهمة علم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هي موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها إلى عللها والانتهاء إلى معرفة قوانينها بموضوعية يتوخى فيها الباحث إبعاد عواطفه وميوله وأهوائه ومصالحه ، كما هو الحال فى دراسات العلوم الفيزيقية ومن هنا رأى أصحابه أن دراساته تقوم على الملاحظة والاستنتاج واستقراء الحقائق مع صياغة النتائج فى كميات عددية أو رموز رياضية ورسوم بيانية وقوانين إحصائية — كما يزعم المشتغلون بعلم الاجتماع .

نشأة الزعم بأنها علوم فيزيقية (طبيعية) :

يلخص هذا الموقف كوفمان فى الفصل الخامس والثالث عشر من كتابه F. Kaufmann, Methodology of the Social Sciences.
فيقول إن مرجع الزعم بأن العلوم الاجتماعية قد أصبحت فروعا من العلم الطبيعى أن العلوم الطبيعية كانت عندالقدماء فرعا من الفلسفة موضوعا ومنهجا ، إذ كانت تبحث فى موضوعات مجردة كالعناصر والخلاء ... وتعتمد فى مناهجها على التأملات العقلية ، ولهذا عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية طوال العصور القديمة والوسطى ، فلما وضعت مناهج البحث التجريبى فى أوربا منذ مطالع العصور الحديثة ، وقامت دراسة الظواهر الطبيعية على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ، كشفت عن كنوز من الحقائق لم تكن لتكشفها لو ظلت تستخدم المناهج العقلية الفلسفية ، وتوصلت إلى كشف قوانين دقيقة بتطبيقها كانت التكنولوجيا التى يسرت الحياة أمام الناس ، فاخترعت الطيارة والسيارة والثلاجة والغسالة والراديو والتليفزيون ونحوه من مخترعات حديثة ، وكانت العلوم الاجتماعيه — وفى مقدمتها علما النفس والاجتماع — تعانى إبان العصور الحديثة من أزمة مرجعها إلى الشك الذى يساور الناس

بصدد قوانينها ومناهجها، لأن حظها من خدمة البشرية يعد ضئيلا بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنسانى، ورفاهية أبنائه، ومن هنا نزع جمهرة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى تغيير مناهجها حتى يصبح لها من النفع فى المجال العملى ما للعلوم الطبيعية، من سيطرة وسيادة على قوى الطبيعة، فتأدى بهم هذا إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية التجريبية على العلوم الاجتماعية، وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير العلوم النظرية فى خدمة البشرية على الوجه الذى يريدون .

كان الطبيعيون من العلماء يقولون إن أية دراسة فى مجال العلوم الاجتماعية لا تكون علمية ما لم تستخدم فيها المناهج التجريبية وحدها، وبمقدار نجاح البحث السيكولوجى أو السوسيولوجى فى اصطناع هذه المناهج يكون حظه من خصائص البحث العلمى، وكل بحث يصدر عن الذات وأهوائها ولا يتصف بالموضوعية يستبعد من نطاق البحث العلمى الذى يحرص على أن يستبدل بالكيفيات (أى الصفات التى لا تقاس) كميات عددية «وليس للعلم لغة إلا الرياضة، أى الأرقام، ومن هنا وجدت الأجهزة والآلات - التى تحول الصفات إلى أعداد أو أرقام - ولهذا ألح العلماء الطبيعيون فى أن تقتصر العلوم الاجتماعية على الدراسات التجريبية التى تهتم بالعلاقات الرياضية للظاهرة التى تدرسها .

لكن اللاطبيعيين - أو خصوم النزعة الطبيعية anti-naturalistic قد ناهضوا هذه النزعة فى العلوم الاجتماعية، قائلين إن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الاجتماعية لا تتيسر معالجتها بالمناهج التجريبية، ومن هنا اختلفت القوانين التى تنتهى إليها الطائفتان، فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة وعامة تتخطى الزمان والمكان - وإن اعتبرت فى القرن العشرين احتمالية ترجيحية وليست يقينية - لأن الحتمية Determinism قد اهتزت

فى قرننا هذا ـ لكنها ترجيحية تقارب اليقين وتظل صادقة حتى يثبت بطلانها ـ بينما نلاحظ أن قوانين العلوم الاجتماعية تعوزها الدقة والضبط إلى جانب أنها مقيدة إلى حد كبير بظروفها وأحوالها ، وتكثر فيها الحالات الاستثنائية .

هذا إلى أسباب أخرى يرى اللاطبيعيون أنها تعوق استخدام المناهج التجريبية فى العلوم الاجتماعية ، نجملها فيما يلى :

أولها : حرية الإرادة البشرية لأنها تتدخل فى سير الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً يتعذر معه إخضاعها لقانون علمى ثابت ، ولهذا تيسر التنبؤ العلمى فى مجال العلوم الطبيعية واستعصى على وجه الدقة فى مجال العلوم الاجتماعية ، وأحكام الناس كثيراً ما تتأثر بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

ثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً فى كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر إجراء التجارب فى مجال العلوم الاجتماعية إلا فى نطاق ضيق محدود ، بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها .

ثالثها : أن القوانين الطبيعية تصدق عادة فى كل زمان ومكان ، أما مقررات العلوم الاجتماعية فتشير على عكس هذا إلى ظروف شخصية تاريخية .

رابعها : أن قوانين العلوم الاجتماعية المزعومة ليست موضوعية خالصة ، بمعنى أنها لا تكون صادقة بما هى كذلك ، لأن الباحث الاجتماعى لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه . بل هو ينظر إلى موضوعه الذى يتصل حتما بالإنسان ـ من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو ذلك من عوامل تتلف نزاهته وتحمله على أن يتأثر فى بحثه بعوامل ذاتية ، أما فى العلوم الطبيعية فإن تجرد الباحث عن ميوله وأهوائه

ميسور عند علاج موضوعاتها ، ومن هنا أمكن أن يكون البحث العلمى موضوعياً وليس ذاتياً .

خامسها : أن الدقة فى العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية ، لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها الكمية ، أما فى العلوم الاجتماعية فليس من الميسور إخضاع موضوعاتها للضبط الكمى ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، ولهذا قال بعض أهل العلوم الاجتماعية إن علومهم لاتكون قط عامة لأنها لاتخلو من الاستثناءات التى لاتدخل فى صيغتها - هـــذا مجمل ماقاله « كوفمان » Kaufmann تعبيراً عن رأى اللاطبيعيين فى الأسباب التى يتعذر معها جعل العلوم الاجتماعية فروعاً من العلم التجريبى الطبيعى .

نضيف إلى هذا أن العلم لايستقيم بغير حتمية Determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنة تقع مصادفة واتفاقاً ، والظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو عامل يسهل تحديدها من ناحية ، وتطرد هذه الظاهرة على غرار واحد ، من ناحية أخرى ، لكن الظاهرة الإنسانية تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبرته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها إلى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب - وقد يتعذر فى كثير من الحالات - حصرها ، وتحديد نصيب كل منها فى توجيه الظاهرة التى ندرسها ، وتكفى حرية الفرد بتدخلها فى مجرى الظاهرة مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيتعذر بهذا وضع قانون ثابت عام له دقة القوانين الطبيعية ، ونسوق لهذا مثالا :
إن الشعور بالفقر والحرمان والاخفاق قد يسلم صاحبه إلى اليأس من الحياة والانتحار هرباً من مواجهتها ، وهذا الشعور نفسه قد يؤدى بإنسان

آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التى تكتنفه ، ومرد الأمر فى الحالين إلى اختلاف هذين الفردين فى مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وعمق الإيمان وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما - إن الظاهرة الإنسانية معقدة شديدة التعقيد ، ولا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان « دوركايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فقد يبدو الأمر فى رأينا على غير هذا الوجه ، فان الفرد إذا كان زعيما أو بطلا أو مصلحاً قد يكون له تأثيره فى خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ، وإن كنا لا نتابع رأى « توماس كارلايل » + ١٨٨١ فى هذا الصدد حتى نهايته ، فنزعم أن البطل الفرد هو الذى يسير التاريخ ويوجهه ، ولا نغلو غلو أصحاب المذهب التاريخى من أمثال « بندتو كروتشه » + ١٩٥٢ فنزعم أن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ ، وإنما نقول مع المعاصرين من علماء النفس والاجتماع أن بين الفرد والمجتمع تفاعلا مستمراً ، مادامت الظواهر الاجتماعية لا تجرى على نسق واحد دواما ، فإن من المتعذر وضع قانون عام لتفسيرها ... إلى آخر ما قلناه فى كتاب سابق لنا .

بل أننا نعارض الزعم بأن العلوم الاجتماعية فروع من العلم الطبيعى من زاوية أخرى ، هى أن نحدد معنى العلم الطبيعى وشرائطه وخصائصه التى لا يستقيم مفهومه بدونها مجتمعة فى أى دراسة علمية ، ونرى إلى أى حده تتوافر هذه الشروط فى العلوم الاجتماعية .

أشرنا فى إيجاز فى مستهل هذا البحث إلى معنى العلم الطبيعى وشرائطه ، ومن حق أصحاب العلوم الاجتماعية أن يقولوا إننا اليوم نصطنع المناهج التجريبية ، ونستخدم الآلات والأجهزة التى تعوض قصور الحواس ،

وأننا لانتجاوز فى دراساتنا الوقائع الجزئية فى عالمنا الواقعى ، فنسلم لهم بذلك ولكننا نرى أن الشرطين الباقيين لعملية الدراسة العلمية لايتوافران فى العلوم الاجتماعية ، وهما التوصل بدراسة الوقائع الجزئية عن طريق المناهج التجريبية إلى وضع قانون يفسر الظاهرة التى تكون موضوع الدراسة ، وتتحقق فيه شرائط القانون وفى مقدمتها العمومية التى لاتجعل صدقه مرهونا بزمنه ومكانه وظروفه وأحواله ، يقول برتراند رسل ✝ ١٩٧١ فى كتابه B. Russell's "Scientific Outlook" : إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية إلاأن معرفتنا بهذه الوقائع لاتكفى لقيام العلم ، لأن العلم لايستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها ...

وسنزيد هذا شرحا بعد قليل .

كما أن للعلم اليوم خاصية جوهرية أصبحت شرطا له فى الشطر الأخير من عصرنا الحديث ، هى ضرورة التعبير عن نتائج الدراسة العلمية بكميات عددية أو رموز رياضية ، لأن العلم أصبح اليوم مولعاً بتحويل الكيفيات (الصفات التى لاتقاس) إلى كميات عددية تحقيقا للدقة والضبط ، وبغير هذا التعبير الرياضى لاتكون نتائج الدراسة علماً .

وبهذا المنهج أمكن للعلم أن يسيطر على ظواهر الطبيعة ، وأن يستغلها لمصلحة الإنسان ، وبه تحرر الإنسان من الخرافات والأوهام ، وتمكن من تسخير الطبيعة لمصلحته ، عرف ظاهرة الحرارة أو الكهرباء فأمكنه أن يولدها متى يشاء ، وأن يزيد مفعولها أو ينقصه متى أراد . وهـــذا مايتعذر تحقيقه بدراسة الظواهر الإنسانية فى العلوم الاجتماعية .

خطأ الزعم بأنها علوم فيزيقية .

حقيقة إن العلوم الاجتماعية تدرس وقائع جزئية مستخدمة الملاحظة

الحسية ، مع الاستعانة بآلات ضابطة وعمل الرسوم البيانية والإحصاءات ونحوها محاكية فى ذلك العلوم الطبيعية ، ويصطنع بعضها التجارب العلمية[١]. لكن هذا كله لا يحقق لدراساتها خصائص العلم ، وأولها وضع قوانين عامة لتفسير الظواهر الإنسانية ، إن الظاهرة الطبيعية يتوافر فيها شرطان أساسيان مجتمعين :

١ — أن من الممكن التثبت من وجودها بالرجوع إلى الواقع .

٢ — أن يطرد وقوعها بغير استثناء . والشرط الأول ممكن فى بعض العلوم الاجتماعية لأنها لا تدرس أرواحا أوملائكة أو قوى خفية أونحوها ، أما الشرط الثانى فلا يتوافر فى الظاهرة الإنسانية أو لا يطرد وقوعها بغير استثناء ، لأنها لا تجرى على غرار واحد دواماً ، إن الظاهرة الطبيعية ميته جامدة ، فإذا قلنا : كل المعادن تتمدد بالحرارة جاز أن نقول إن المعادن لا يمكن وهى على النار أن تعاند وتمتنع عن التمدد . . . أو تنكمش على غير ما يتوقع صاحب التجربة ، وإذا قلنا أن الزرنيخ يقتل كل من تعاطاه بكميه كافية للقتل ، كانت للقول عمومية تجعله صادقاً فى كل زمان ومكان ، برغم ماقيل من أن الحتمية بين الظواهر قد اهتزت فى القرن العشرين ، أما الظاهرة الإنسانية فيمكن أن يتدخل فى سير مجراها عقل أو ضمير أو إرادة ... فيتغير مجرى الظاهرة ويتعذر وضع قانون ثابت لتفسيرها ، فقد نتوقع من لص مارس السرقة أن يقدم على سرقة مال

---

(١) يراد بالملاحظة توجيه الحواس والذهن الى ظاهرة للكشف عن خصائصها توصلات لكسب معرفة جديدة،وتعويضا لقصور الحواس اخترعت الات واجهزة كالتى تمكن البصر رؤية البعيد فيبدو قريبا — كالمقراب او التلسكوب — او رؤية الصغير كبيرا كالمجهار او الميكروسكوب — اما التجربة فهى ملاحظة مستثارة يتدخل فيها الباحث فى سير الظاهرة ليتمكن من دراستها فى الوقت الذى يريد وبالطريقة التى تروقه .

خفيه عن الناس كما تعود ، فإذا به ـ فى موقف معين ـ يثور ضميره أو يخاف يوم الحساب إن كن متديناً أو .... فيعدل عن سلوكه المتوقع ـ فى آخر لحظة ـ وبمحض إرادته ، وإذا تغير مجرى الظاهرة استحال إخضاعها لقانون علمى دقيق .

بل إن الظاهرة الطبيعية وحدة متكررة ، وليس الحال كذلك فى الظاهرة الإنسانية ، إذا حللنا قطرة من الماء وجدناها مركبة من أوكسجين وأيدروجين بنسبة ١ إلى ٢ وكذلك فى أى قطرة ماء فى أى مكان وأى زمان ، لكن كل إنسان حالة Case وحده ، واستجابات الناس للمؤثر الواحد تختلف باختلاف شخصياتهم ، ثلاثة أبناء يعيشون تحت سقف واحد ، يضيقون بقسوة أبيهم فى المعاملة . كل منهم يستجيب لذلك بطريقته ، أحدهم بالطاعة العمياء ، ويقاوم الثانى حتى ليهرب من البيت أو ينتحر ، ويقاوم الثالث بالتحايل والكذب ... وليس هذا هو الحال فى المعادن مثلا ، كلها تستجيب للنار بالتمدد ، ومعنى هذا أن الإنسان يختلف من الجماد بما نسميه بالعقل... أو بالشخصية ... ولنفسر العقل أو الضمير أو الإرادة بالتفسير الذى يروق لكل منا ، المهم أن الإنسان ليس قطعة من الحديد ، وبالتالى فإن الظاهرة الإنسانية غير الظاهرة الطبيعية .

بل إن الظاهرة الطبيعية يسهل حصر عللها وأسبابها ، ويسهل بالتالى تحديد أثر كل علة فى إحداثها وتحديد هذا الأثر تحديداً رياضيا ، ومن ثم يسهل التنبؤ بوقوع الظاهرة متى عرفت كل أسبابها ، إذا عرفت أسباب الحرارة أو الكهرباء استطعت أن تولدها متى شئت ، وأن تتحكم فى أن تزيدها أو تنقصها متى أردت . وعلى غير هذه الحال فى الظاهرة الإنسانية ، قد ينتحر شاب فنحدد الكثير من أسباب انتحاره

ولكن بعض أسباب انتحاره يكون خفيا مجهولا، ومن المستحيل أن تحدد بالأرقام نصيب كل سبب فى إقدام إنسان على الانتحار ، وإلا كانت الأرقام والنسب مفتعلة ولو كانت تحددها آلات وأجهزة علمية .

قلنا إن التجربة فى حال الظاهرة الطبيعية تجرى على عينة منها ويعمم الحكم على أفرادها فى الحاضر والماضى والمستقبل ، لأن الظاهرة الطبيعية وحدة متكررة ،وأن هذا لا يصدق على الظاهرة الإنسانية، لأن كل إنسان « حالة » أو وحدة .

ولهذا رأى علماء النفس أن يجروا التجربة على مئات أو ألوف من الأفراد ، فيما سموه بالاستبيان Quetionaire ولكن : لنفرض أنهم وجهوا هذا الاستبيان بأسئلته المتعددة إلى ألف طالب فى الثانوية العامة بمدرسة السعيدية ، ولنفرض ـ جدلا ـ أن الذين أجابوا على الأسئلة التزموا الصدق فى إجاباتهم ، وبتحليل الإجابات انتهينا إلى حكم عام ، فهل يمكن تعميم هذا الحكم العام على كل طلاب الثانوية العامة فى العباسية والخديوية وغيرها من المدارس الثانوية ؟ كلا ، بل هل يعمم الحكم على طلبة الثانوية فى السعيدية نفسها بعد مائة عام ؟ طبعا لا ، إذن فقد افتقد الحكم العام عموميته ولا يمكن أن يقال عنه إنه قانون، إن محك الصواب والخطأ فى قوانين العلم الطبيعى هو الرجوع بها إلى الواقع والتثبت من صوابها بالالتجاء إلى التجربة التى تحسم أى خلاف يمكن أن ينشأ بين عالمين ، وهذا غير ممكن فى العلوم الاجتماعية .

من الفروق بين العلوم الفيزيقية والعلوم الاجتماعية :

ومما يفرق بين العلوم الفيزيقية الطبيعية والعلوم الاجتماعية أن الاستثناء ممتنع فى القانون العلمى ، ويرى واضعو مناهج البحث العلمى أن الشاهد

السلبي يرجح مئات الشواهد الإيجابية ، هذه قاعدة عرفت منذ مطلع القرن السابع عشر حين نبه « فرنسيس بيكون »+ ١٦٢٦ إلى هذه الظاهرة، واستشهد على صوابها بقصة رجل كان يستخف بأثر النذور للقديسين فى تحقيق المطالب، فأخذوه إلى معبد وأطلعوه على لوحات ذهبية وفضية علقها أصحابها على جدران المعبد اعترافا منهم بفضل النذور فى نجاتهم من الغرق ، وقيل له :ألا تعترف بعد هذا بأن النذور كفيلة بتحقيق المطالب؟ فقال ساخراً : هذه شواهد نذور من نذور فنجوا من الغرق : أين يا ترى أجد لوحات الذين ابتلعهم البحر رغم ما نذروا للقديسين من نذور ؟ إن الشاهد السلبي فى العلم يرجح عشرات بل مئات الشواهد الإيجابية ، فإذا قيل أن نعيق للبوم فوق البيوت ينذر بخرابها ، وصح هذا فى عشرات الأمثلة فإن نعيق البوم فوق بيت واحدلم يصبه الخراب ، شاهد صدق على بطلان القول بأن نعيق البوم فوق البيوت ينذر بخرابها، ونجاح طلبة زاروا قبور الأولياء قبيل الامتحان وتوسلوا إليهم أن يعينوهم على النجاح ، يؤكد بطلانه رسوب طالب واحد رغم زيارته لقبور الأولياء قبيل الامتحان ، ومثل هذا يقال فى صدق المتنبىء بقراءة الكف أو رؤية الفنجان أو فتح الكوتشينة أو نحوها ، إن شرط العلاقة بين ظاهرتين « علميا » :

١ — أن يشهد بصدقها الواقع .

٢ — وأن تكون مطردة لا استثناء فى حدوثها .

هذا فى قوانين العلم الطبيعى ، أما فى قوانين العلوم الاجتماعية فإن الاستثناءات فيها أكثر من أن تحصى ، ومن الضلال أن يقال إن الشاذ فى علم النفس أو علم الاجتماع لا يهدم القانون ، بل يعالج بالبحث عن

قانون آخر يندرج تحته ، فإن قبول هذا التبرير يمكن للخرافات من أن تدخل حياتنا وتعش فى بيوتنا ، فإن خطـــأ ضارب الرمل أو قارىء الكوتشينة ينبغى وفقا لذلك التبرير أن نبحث له عن قانون آخر يندرج تحته ، ومثل هذا يقال فى نعيق البوم وغيره من الأمثلة السالفة .

وأظهر من هذا أن نقول أن العلم الفيزيقى (الطبيعى) ليس فيه مدارس ، لكل منها مناهج بحث ووجهات نظر ، ولا تعزى القوانين الطبيعية إلى عالم إلا على سبيل التأريخ ، لأن الأصل فيها أنها عامه لاتقف عند فرد أو مكان أو زمان ، أما قوانين العلوم الاجتماعية فهى مرهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيها قائمة على « المدارس » التى تبشر بها ، وقد ظهرت المدارس الاجتماعية وتعددت منذ مطلع القرن العشرين ، فكانت منها مدرسة إجتماعية بيولوجية يتزعمها « هربرت سبنسر » +١٩٠٣ ومدرسه مادية تاريخية يقودها « كارل ماركس » + ١٨٨٢ ومدرسة جغرافية ، وأخرى نفسية وغيرها أنترو بولوجية اجتماعية . . . إلى آخر ما عرف من مدارس كثيراً ما تنسب إلى جنسيات أصحابها : فيقال مدرسة أمريكية ، أو إنجليزية ، أو ألمانية أو فرنسية أو غير ذلك .

ولا يزال النزاع بين هذه المدارس قائما حول الموضوع الواحد ، ومناهج بحثه ، فعلماء النفس مثلا على خلاف فى فهم الغريزة ، وفى موضوع علمهم ومناهج بحثهم ، فأصحاب التحليل النفسى يركزون دراساتهم حول اللاشعور ، ويستخدمون فيها مناهج الاستبطان ، وقد كان المنهج الوحيد حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، ولعله لايزال عماد الاستخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبى الذى يقوم على أسئلة توجه إلى من تجرى عليه التجربة - ولكن هذا المنهج مع أهميته لا يزال مثاراً للجدل ، فهو مقصور على شعور واحد ومن ثم

لا يصلح أساسا لقانون عام . والباحث فيه ينقسم إلى ملاحظ (بكسر الحاء) وملاحظ (بفتح الحاء) كما لاحظ أوجيست كونت + ١٨٥٧ من قبل .

ورفض السلوكية المرقب السالف فى تحديد موضوع علم النفس ومناهج البحث فيه ، وجعلوا موضوع الدراسة سلوك الإنسان الفرد عن طريق ملاحظته كما يتمثل فى أقــــواله وأفعاله وسائر استجاباته للمؤثرات الخارجية .

يضاف إلى هذا كله أن الركن الأساسى فى قيام العلم الطبيعى استناده فى دراسة الظواهر الطبيعية إلى التجربة ، وقد أنكرها فى دراسات علم الاجتماع حتى مؤسسه فى أوربا أوجيست كونت ، كما شك فى إمكان استخدامها فى دراسات علم النفس « فرويد » ، وقيل عامة إن التجربة متعذرة فى حال الإنسان ، لأن إخضاع إنسان أو مجموعة من الناس لتجربة يجريها عالم ، انتهاك لحرمتهم واعتداء على حريتهم ، بالإضافة إلى أن اقتحام دخيلة الإنسان وسريرته إما أن يؤدى إلى الاختفاء عن عين الباحث أو يسيىء إلى حرمتهـــا ، ومن هنا قيل إن قيام علم يدرس الإنسان على هذا النحو انتهاك روحى يماثل الاعتداء الجثمانى الذى يتمثل فى الرق ، ويبدو فى حالات الارهاب ... أو هـكذا قيل .

لـكن كل ما أسلفناه من ملحوظات مما يؤكد وجود العوائق التى تمنع من قيام علوم للدراسات الاجتماعية ، لا يمنعنا من أن نقول أن أصحاب العلوم الاجتماعية ـ ولا سيما علماء النفس والاجتماع ـ قد كشفوا بجهودهم عن كنوز من الحقائق ، وحققوا بالفعل فتوحات علمية خليقة بالتقدير ، وهم بطبيعة مناهجهم يدرسون الإنسان ـ منفرداً

ومجتمعاً بغيره - من الزوايا التى تدخل فى نطاق بحثهم وتعالج بطرائقها ، ثم يتركون للفلسفة الإنسان المجرد بإطلاق ، أو الواقعى لمشخص فى حياته اليومية، لتكشف عن حقيقة طبيعته ، وتهتدى إلى أصله ومصيره ، وتحدد مكانه من الوجود ، وتقف على صلته بالكون وعلاقته بالآخرين ، أو لترسم له المثل العليا التى ينبغى أن يدين بها فى حياته : فى مجال الحق والخير والجمال . . .

- ٢ -

بين لغة الأدب ولغة العلم

بحث نوقش في مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة

في جلسة مارس ١٩٨٥م

بين لغة الأدب ولغة العلم

اللغة الفنية هى أداة التعبير عن خصائص الأدب كفن جميل ، والرياضة هى أداة التعبير الوحيدة عن خصائص المعرفه العلمية ، وبين الأدب والعلم فوارق ضخمة تصور ما بينهما من تعارض يبلغ حد التناقض فى أكثر الحالات ، ويقتضينا المنهج العلمى أن نستهل حديثنا بتعريف ما نقصده بمفهوم الأدب ومفهوم العلم .

مفهوم الأدب :

حين يرى الأديب مشاهد الطبيعة وأحوال المجتمع وأحداث الحياة ، وحين يتأمل عبر التاريخ ويستشف بشائر المستقبل ، يتحول كل هذا فى نفسه إلى انطباعات تتمثل فى أحاسيس ووجدانات وخواطر ، يعبر عنها فى صور أدبية نثراً أو شعراً ، فى لغة يحسن اختيار ألفاظها وتركيب جملها ، فيضفى عليها معانى ودلالات جديدة ، وبجمال أدائه يثير فى نفس قارئه أو سامعه مشاعر وخواطر تشيع فيه البهجة والامتاع ، ومن أجل أن يحقق الأديب هذا يبيح لنفسه حين يبنى مهاراته أن يقدم لفظاً ويؤخر لفظاً ، ويحذف ثالثاً ويضيف رابعاً ، ويستخدم خياله الذى يتجاوز المعانى الحقيقية للألفاظ إلى دلالات جديدة ، ويزيد فيصطنع فى تعبيراته المجاز والتشبيه والاستعارة ونحوها مما يمكنه من خلق صور أدبية يستعين بها على رسم أحاسيسه وانفعالاته وخواطره فى لوحات قد تمثل منظراً طبيعياً أو جواً نفسياً أو مشهداً من مشاهد الحياة ، وإن كان الدكتور طه حسين يقول فى كتابه « حافظ وشوقى » : « إن العقل هو مصدر الإجادة الفنية ، فإنها إن كانت أثراً من آثار الشعور ، ومظهراً من مظاهر

الحس القوى ، والعواطف الرقيقة ، والخيال الخصب فهى لغو إذا لم تستمد غذاءها الحقيق من العقل والعلم ، ...!!

والأديب بإحساسه بألفاظ اللغة وخصائصها والعلاقات الخفية القائمة بين بعضها وبعض ، وبقدرته على صياغة العبارات ، ورسم الصور ، وبموهبته الفنية ورصيده الأدبى يستطيع أن يولد عند قارئه أحاسيس جديدة وصورا طريفة ، ويثير فى نفسه الإعجاب والإمتاع .

ولكل أديب أسلوبه ، أى طريقته فى التعبير ، ويكون أسلوبه وليد موهبته الفنية وثقافته وتذوقه للغة وطرقها فى الأداة ، وهو يتأثر ببيئته وروح عصره ، والأدباء يختلفون فى تركيب عباراتهم بين إيجاز وإسهاب ، وغموض وإيضاح ، وبساطة وإغراب ، وسهولة وتعقيد ، وتنافر وجمال ... ونحو هذا مما نراه كثيراً . ومرد الأمر فى الأسلوب الأدبى إلى البلاغة ، وهى فى تعريفها الشائع مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، بل ذهب القدماء إلى القول بأن الأسلوب بمعناه العام هو « طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعانى قصد الإيضاح والتأثير ، أو الضرب من النظم والطريقة فيه كما قال عبد القاهر الجرجانى ت ٤٧١ هـ فى دلائل الإعجاز .

والأسلوب البليغ هو الذى يعبر بصدق عن شخصية صاحبه ، فالأسلوب هو الرجل أو الإنسان نفسه كما قال العالم الفرنسى بوفون + ١٧٨٨ G.L.L. Buffon وقد شاعت قولته وأريد بها أن الأسلوب هو مرآة لشخصية الأديب[١] ومن هنا شاع القول بأن الأدب هو صدق التعبير

---

(١) عالم نبات — قال فى «خطبة فى الاسلوب» محاضرة ألقاها فى ٢٥ / ٨ / ١٧٥٣ امام الاكاديمية الفرنسية ، ونص قوله هو : الاسلوب هو الرجل نفسه : Le Style est L'homme même.

الفنى عن إحساس صادق لصاحبه . وإن كان علينا أن نعرف أن الأديب لا يعبر دائماً عن تجارب شخصية عاشها ، بل هو قادر بقوة خياله على أن يعيش أى تجربة إنسانية ويعبر عنها متخطياً زمانها ومكانها .

وكان أناتول فرنس + ١٩٢٤ A. France يقول إن الأسلوب الأمثل فى الأدب هو الأسلوب السهل الذى لا يكد الذهن ، فللعلم علينا حق الانتباه والتأمل، وليس للفنون ذلك الحق، لأنها بطبيعتها تسر ولا تفيد، ووظيفتها أن تعجب ولا وظيفة لها غير ذلك ، فيجب أن تكون جذابة بغير شرط . . . .

يروى العقاد هذا الرأى فى أحد مقالين له عن الأسلوب فى « مراجعات فى الآداب والفنون » ثم يناقش الرأى فيقول « إنما تمتدح السهولة فى الأدب حين تدل على النبوغ والمقدرة ، إذا أدى بها الأديب المعانى التى يؤديها غيره بمشقة واعتساف . . . والصور الخيالية والمعانى الذهنية هى الأصل فى جمال الأساليب فى الأدب والفنون ... » .

ويقول طه حسين فى الجزء الأول من حديث الأربعاء : إن الأديب عندى هو الذى يصنع أدبه ويعمله عملا ، ويتهيأ له فيطيل التهيؤ ، ويفكر فيه فيمعن فى التفكير ويتكلف لذلك من الجهد والمشقة ما يضنيه ويعيبه . أما الشاعر الذى ينحت من صخر فهو الذى يعجبنى ويرضينى لأنه لا يقول الشعر وإنما يعمله... ولأن الشعر لا يصدر عن طبعه وحده ، وإنما يصدر عن طبعه وعقله وإرادته ...!

هذه كلمة مجملة خاطفة عن مفهوم الأدب ، فماذا نريد بمفهوم العلم ؟

مفهوم العلم :

يراد بالعلم فى معناه الواسع الفضفاض أى فرع من فروع المعرفة البشرية

يجرى على نهج ونظام ، ومنه علم الأدب ، أما بمعناه الاصطلاحى الضيق ـ وهو ما نقصده فى هذا الحديث ـ فيراد به منذ أن ظهرت مناهج البحث العلمى الحديث فى مطلع عصورنا الحديثة[١] ـ يراد به العلم الطبيعى أى علم الفيزياء وما تفرع عنه من علوم تشاركه فى مناهجه التجريبية . والعلم بهذا المعنى هو كل دراسة توافر فيها أربعة أركان ـ مجتمعة لا يغنى بعضها عن بعض ، أولها : منهج البحث الذى يتحتم أن يكون تجريبياً استقرائياً يقوم على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية إن كانت ممكنة ، والملاحظة توجيه للذهن والحواس إلى ظاهرة أو ظواهر حسية للكشف عن صفاتها وخصائصها توصلا إلى كسب معرفة جديدة ، والتجربة ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث ليلاحظ الظاهرة فى ظروف هيأها وأعـــدها بإرادته ليدرس الظاهرة فى الوقت الذى يريده . وليحقق بذلك أغراضه ، وفى الحالين يستخدم آلات وأجهزة تعوق قصور الحواس ـ أما ثانى أركان المنهج فيتفرع عن أولها ، إذ طالما كان أول الأركان هو الاعتماد على الحواس فى ملاحظة الظواهر ـ فإن ذلك يستتبع أن يكون موضوع البحث جزيئات محسوسة أى ظواهر طبيعية أو وقائع جزئية فى عالمنا الواقعى المحسوس ، فلا يجوز للعالم أن يتجاوزها فى بحثه إلى دراسة ما وراء المحسوس من حقائق ـ كعالم الأرواح ـ من حقه أن يدرسها ويؤمن بها كإنسان أو مفكر أو فيلسوف وليس كعالم ، وثالثها وهو أهم أركان العلم : أن يتوصل العلم عن طريق دراسته التجريبية للوقائع الجزئية إلى وضع قانون عام يفسر الظاهرة التى يدرسها ويقال على أشباهها ـ ويقول برترند رســـل + ١٩٧١ Bertrna Russell فى كتابه :

---

(١) وان سبق الى معرفته من العرب جابر بن حيان ت ٨١٣م والحسن ابن الهيثم ت ١٠٢٩ م انظر كتابنا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٠ وما بعدها .

Scientific Outlook إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها ، ومن هنا كانت أهمية الواقعة الجزئية تقوم فى أنها مجرد مثل يشهد بقانون من قوانين الطبيعة .

وهذا الركن — وضع القوانين العامة — لا يتوافر فى رأينا فى الدراسات الإنسانية التى يزعم اليوم أصحابها أنها أصبحت اليوم علوما، متفرعة من العلوم الفيزيائية[1] - وإن كان هذا الرأى يغضب المشتغلين بها من زملائنا .

ورابع الأركان - وهو لا يقل اليوم أهمية عن ثالثها - هو أن تترجم نتائج الدراسة العلمية (وهى القوانين) إلى رموز رياضية أى أرقام عددية ، فالعلم اليوم مولع بتحويل الكيفيات (وهى الصفات التى لا تقاس) إلى كميات عددية ، تحقيقا للدقة والضبط ، ولهذا تأكد القول بأن لغة العلم الوحيدة هى الرياضة ، ولا علم إذا لم تقم دراسته على القياس أو الوزن . ولهذا حولت الدراسات العلمية الضوء إلى طول الموجات وقصرها ، والصوت إلى سعة الذبذبة ، والحرارة إلى موجات حرارية ، واللون إلى موجات ضوئية يحدثها:.. وهلم جرا ، وذلك لإمكان قياس هذه الظواهر والتعبير عنها بأرقام .

ومن تعريف الأدب وتعريف العلم على النحو السالف الذكر ، نستشف أن الخلاف بين لغة الأدب ولغة العلم هو خلاف تعارض قد يبلغ حد التناقض فى كثير من الحالات ، وسنعرض فيما يلى أهم وجوه

---

(١) من بحث سابق لنا تحت عنوان : اشكالية العلوم الاجتماعية انها لست علوما — وقد نوقش البحث فى ندوة علمية فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهره .

الخلاف بين لغة الأدب ولغة العلم ، وقد حصرنا المهم منها في سبعة فروق :

١ — الجديد والقديم في الأدب وفي العلم :

يستهدف العمل الأدبي إرضاء حساسية القارىء وإشباع ذوقه الفني ، فإن روائع المقطوعات الأدبية شعراً ونثراً تعيش عصوراً طويلة جنباً إلى جنب، والجدير منها لا يستبعد قديمها ولا يقلل من روعته ، إن القطعة الأدبية الرائعة تعيش أبداً ولا تموت بمضي الزمان ، إن مقطوعات الشعراء وروائع الأدباء منذ أقدم العصور لا تزال حتى اليوم تثير عند قرائها أعمق مكامن الإعجاب ، ويفتتن بها أصحاب الأذواق حتى من المحدثين والمعاصرين ، إن الأدب لا يغني حاضره عن ماضيه ، لأن ماضيه يجرى فياضاً متجدداً مع كل أديب عبقري في كل عصر من عصور التاريخ ، يشبع بهجة القارىء ويثير متعة السامع ويهز المشاعر ويريح الأعصاب. وليس هذا هو الحال في العلم ، فمن الميسور والمألوف إغفال العلماء والناس لماضيه ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، يقول « ليون روبان » L. Robin في كتابه : الفكر الإغريقي وأصول الروح العلمية [1] : إن ماضي العلم هو الجزء الميت الفاني من المحاولات التي قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذي أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضي يشبع رغبة الطامع في التوسع في المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، وفي وسع دارس تاريخ العلم أن يقنع بمعرفة النتائج التي انتهت إليها بحوث سابقيه من العلماء ،

---

(١) Leam Robin La pensée Gréque et les Grigines de l'Esprit Scientifique

وقد نقله الى الانجليزية M.R. Dobie تحت عنوان

Greek Thought and the Griginas of th scientific spirit .

دون الرجوع إلى تطور التفكير الذى أسلم إليها ، ولهذا فإن العالم يبدأ بحوثه عادة من حيث انتهى سابقوه من العلماء ، ينظر إلى الأمام ولا يلتفت وراءه ، وقوانين العلم يلتقى عندها العلماء جميعا ، فإن نشب بين بعضهم والبعض بصدد أحدها خلاف ، حسموا الخلاف بالرجوع إلى الواقع ، واستفتاء التجربة ، وإذا كانت المقطوعة الأدبية تصدر عن صاحبها ولا تعزى إلى أحد غيره، فإن قوانين العلم لا تنسب إلى أصحابها إلا على سبيل التأريخ ، لأنها ملك مشاع بين كل العلماء وجميع الناس .

٢ — ذاتية الأديب وموضوعية العالم :

واضح مما أسلفنا أن الأدب عند صاحبه - مبدعاً ومتلقياً - قوامه الذاتية الخالصة Subjectivity لأنه يصدر عن مشاعر صاحبه وانفعالاته وأخيلته وخواطره ، وأما العلم فلا قيام له بغير الالتزام فى بحوثه بالموضوعية بقدر ما تسمح الطاقة البشرية ، وقد عبر «كلود برنار» Claud Bernard ١٨٧٨ + عن هذه التفرقة بين المنهجين بقوله : «الفن أنا والعلم نحن، فالمنظر الطبيعى الواحد يصوره مجموعة من الشعراء فى قصائد رائعة متباينة، وبمقدار ما يكون بين بعضها والبعض من فوارق فى تعبيراتها الأدبية وصورها الفنية ، يمكن أن تكون عبقرية كل من أصحابها ، أما فى حال العلم فإن الظاهرة الواحدة إذا عرض لدراستها مجموعة من العلماء ، انتهوا آخر المطاف بشأنها إلى نتائج واحدة ، لأن سبيلهم جميعاً إلى دراستها هو الملاحظة الحسية التى تستهدف وصف الظاهرة وبيان خصائصها ، ثم إجراء التجربة التى يمكن تكرارها للتثبت من صواب نتائج الدراسة ، فإن اختلف بشأنها بعضهم مع بعض ارتدوا إلى الواقع مرة أخرى واستفتوا التجربة لتحسم أى خلاف يقوم بهذا الصدد .

ويراد بموضوعية البحث Objectivity إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة

الأشياء كما هي في الواقع، وليس كما يتمنى الباحث ويريد، أما الخبرة الذاتية فهي قوام الفنون ـ ومنها الأدب ـ لأن صاحبها ينظر إلى الشيء من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته وأخيلته ، فالفنون ابتداع ذهني تلقائي ، والشخصية الفردية في الفنون تحتفظ بذاتها على مر الزمان .

٣ — صدق الأديب ونزاهة العالم :

إن نقاد الأدب المتميز شعراً أو نثراً يجعلون معيار تقييمه هو صدق صاحبه في التعبير الفني عن مشاعره وخواطره ، ولا يفسحون مجالا للحديث عن إبعاد عواطفه وميوله ورغباته من مجال إبداعه . لأنه لو فعل هذا لعز عليه أن يكون أديباً ، بينما الأمر على نقيض هذا في حال العلم ، فإن من أخص خصائص العالم أن يكون نزيها ، ويراد بالنزاهة : Interestedness إماتة الذات Self-mortification أو تنحية الذات وإبعادها عن مجال البحث Self-elemination أي أطراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد الاعتبارات الشخصية وغير هذا مما ييسر للباحث الكشف عن هدفه من غير عائق ، فالعالم عليه ألا يخضع بحثه لمصلحة شخصية أو شهوة فردية ، أو عقيدة دينية أو نظرية علمية أو فكرة قومية . . . إلى الحد الذي تنتفي فيه أمانته في تقصي الحقيقة ، بل عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما مكنته طبيعته البشرية من ذلك[1] .

---

(١) كان فلوجل J. Flugel مات منذبضع سنين — صاحب كتاب "A 100 years of Psychology" وغيره من انتاج غزير - كان استاذا مساعدا لعلم النفس (Reader) بجامعة لندن ، وخلا كرسي استاذ المادة نتقدم له مرشحا وحيدا ، ولكن اللجنة رات انه متحمس جدا لنظريات فرويد S: Freud الى حد أنه يراها الحق كله ، ويرى كل ما عداها باطلا . . . ! وهذا يطعن في موضوعية بحوثه ونزاهته كعالم ، فحرمته اللجنة من ان يكون رئيسا لقسم علم النفس .

والنزاهة تقتضي إنكار الذات Self-denial or abnigation والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية ، فالعالم يظل فقيراً ، بينما يثرى أصحاب المصانع الذين يطبقون قوانينه ، لأنه اختار البحث والتأمل ، وبالتالي آثر الفقر . . .

ومن دلالات النزاهة أن العالم قد يتوخى دعوة الآخرين إلى نقده وإثبات خطئه إن كان قد ضل السبيل فى بحوثه ، هكذا فعل باستير + ١٨٩٥ L. Pasteur حين شجع بوشيه Bouchet على أن يثبت صواب نظرية التولد التلقائى Spontaneous Generation التى كان باستير قد أثبت خطأها ، ومعنى هذا أن العالم يتقمص روح القاضى النزيه فيتجرد عن أهوائه وميوله ورغباته ومصالحه ما أمكنه ، وينتظر فى صبر حتى يعرف كل ظروف القضية التى يتصدى للحكم فيها ، فيفحص كل الأدلة المؤيدة والمعارضة لها ، وكل هذا يقتضيه طاقة أخلاقية وذكاء ذهنياً ونزوعا نقديا لا يسهل توافره ، ولا سيما فى العلوم الإنسانية التى تتخذ الحقائق البشرية موضوعا لدراستها ، والعالم الذى تعوزه النزاهة ، يكون موضع استخفاف واحتقار فى دوائر العلماء[1].

---

(١) قيل ان العالم الالمانى هيكل + ١٩١٩ E. Haekel قد زور مرة فى صورة لجنين حيوان حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الانسان ، فيثبت بهذا نظريته الجديدة فى التطور ، املا فى ان يذيع اسمه ، فلما كشف العلماء تزويره واحتفلت اكاديمية برلين بعيدها المئوى دعت العلماء من شتى بقاع الارض لحضور احتفالها ، ولكنها حرصت على ان تغفل دعوة مواطنها هيكل احتقارا له .

وفى اكتوبر ١٩٧٦ طالعتنا كبريات الصحف البريطانية باخر فضيحة اهتزت لها الاوساط العلمية فى العالم المتمدين ، ذلك ان السير سيريل بيرت + ١٩٧٢

٤ — وسيلة التعبير فى الأدب وفى العلم :

لغة الأديب أداة إثارة وتأثير وإقناع ، إنه يعبر عن مشاعره وخواطره فى صور فنية تثير فى قارئه المتعة والراحة ، أما العلم فيحرص على التخلص من الألفاظ والصور الفنية وغموضها ، ويتجنب إثارة المشاعر والوجدانات ، ولهذا فإن دراساته لاتكون إلا متى أمكن القياس أو الوزن - كما أشرنا من قبل ، فالعلم الحديث كلف بتحويل الكيفيات (الصفات التى لاتقاس) إلى رموز رياضية أو كميات عددية ، ومن أجل هذا لازمت البحوث العلمية آلات وأجهزة تعبر عن نتائج دراساته بأرقام يتساوى جميع الناس فى فهمها ، وبهذا اختفت من ساحة العلم الأحكام الذاتية والتقديرات الشخصية ، ، وأصبحت لغة العلم الوحيدة هى الرياضة ، يقول سليفيان J. W. Sullivian. فى كتابه القيم : أسس العلم الحديث « The Bases of Modrn Science إن أقصى غاية للعلم أن يقدم لنا وصفاً رياضيات عاما للظواهر فى عبارات تضم أقل عدد ممكن من المبادىء والحقائق العقلية » إن الرياضيات هى اللغة الوحيدة التى يستخدمها العلم ، ونقول هذا مكررين دون أن نمل التكرار ، وبعد أن كانت

=

Cyril Burt كبير علماء النفس فى بطريتنا ، قد ثبت انه استعمارى تعوزه الامانة العلمية اذ كان يؤكد فى كتبه ان الجنس الابيض يمتاز على غيره من الاجناس الملونة بالذكاء والقدرات العقلية التى لاتخفى ، وبالتالى يتعين على المستعمرين ان يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلاءم مع مستوى ذكائهم وعقولهم الهابطة بالفطرة ، وروج تلاميذه لهذه النظرية المزعومة، ثم تصدى للكشف عن كذبها بعد موته باحثون من علماء النفس فى انجلترا وامريكا، واكثرهم من تلاميذه وزملائه ، يتبين لم بمراجعة مصادر كتبه انها مختلقة لاوجود لها الا فى ذهن كاتبها ، وان الاحصاءات التى ايد بها نظريته مختلقة وملفقة .... فكان بهذا موضع احتقار من علماء العالم المتمدين ....

الملاحظة الحسية أهم ركن فى منهج البحث العلمى ، احتل مكان الصدارة فى عصرنا هذا رد الوقائع إلى أرقام تقرأ على مراقيم ومقاييس ، وأصبح الاتجاه الحديث الآن هو ترجمة الظواهر الطبيعية إلى رسوم بيانية ولوحات فوتوغرافية ، وهكذا أصبحت وقائع الحس فى لغة العلم رموزاً رياضية وصياغات رمزية ، كما أصبحت القوانين مجرد دلالات رياضية ، وبهذا تغير الوضع فى القرن العشرين عما كان عليه الحال فى العصور السابقة .

قيل إن جاليليو + ١٦٤٢ Galileo قد كشف قانون القصور الذاتى الذى يقرر أن كل جسم يظل على حالة سكونه أو حركته المنتظمة ، مالم يوجد مايغير حالته ، ظل هذا يعد قانونا حتى آخر القرن الماضى ، ولكن علماء القرن العشرين ـ وقد اشترطوا ظاهرة التعبير عن القوانين بأرقام ـ يقولون اليوم : إن هذا مجرد وصف للجسم المتحرك ، وليس بقانون ، فإن أريد له أن يكون قانونا وجب أن يصاغ فى رموز رياضية ...

٥ ـ الخيال بين لغة الأدب ولغة العلم :

إن دور الخيال فى العمل الأدبى أساسى لايستغنى عنه أديب ، بل لعله أهم عناصر الأسلوب الفنى ، فإن الأديب يستعين به على تكوين الصور الأدبية التى تمنح الألفاظ فى تعبيراته مفاهيم جديده تثير متعة القارىء وبهجة السامع ، والعالم بدوره لاغنى له عن الخيال ،فإنه مضطر فى بحوثه ـ بعد مرحلة الملاحظة والتجربة ـ أن يفرض فرضا يتخيله لتفسير الظاهرة حتى يتوصل إلى قانون لتفسيرها ، وعلى الباحث أن يمتحن الفرض الذى تخيله كتفسير مؤقت ـ للتثبت من صوابه ، فإن ثبت بالتجربة بطلانه عدل عنه إلى فرض ثان فثالث فرابع حتى يهتدى بخياله إلى فرض يثبت بالتجربة صوابه ، فيكون قانونا ، ولجون ستورت مل + ١٨٧٣ J.S Mill

فى كتابه System of logic خمس قواعد للتثبت من صحة الفروض[1]، فإن ثبت صواب الفرض أصبح قانونا عاما ، وهكذا نرى أن قوام الفرض العلمى هو الخيال الذى يتفاوت فيه الباحثون بتفاوت حظهم من الذكاء وسرعة البديهة وصفاء الذهن وسعة الاطلاع وغير هذا مما يساعد على تخيل الفرض الصحيح .

ولكن خيال العالم غير خيال الأديب، فخيال العالم وسيلة يستعان بها على كشف حقيقة ، ولهذا كان مرتبطا بالواقع ، فنتائجه تندمج فى الواقع إلى حد أن العالم لا يتردد فى التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت له بالتجربة بطلانها ، أما خيال الأديب الفنان فإنه يستعين بالحقيقة وسيلة إلى كشف الجمال ، ولهذا يستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه ..

٦ — معيار التقييم فى الأدب وفى العلم :

إذا كان قد قيل إن الأدب هو التعبير الجميل الصادق عن إحساس صادق ، فإن معيار جماله يقوم فى الذوق الفنى عند صاحبه وقارئه ، حقيقة إن الأديب يعيش بمقدار ما يحسن التعبير عن أحاسيسه وانفعالاته وخواطره بشرط أن تكون إنسانية ، تتخطى الزمان والمكان ، ولا تكون مجرد صدى لبيئته أو روح عصره ، وإلا مات أدبه بتغير معالم البيئة وروح العصر ، عاش شكسبير لأنه صور العواطف والغرائز البشرية

---

(١) فطن اليها الاصوليون من فقهاء المسلمين ومتكليهم منذ العصور الوسطى ، قالوا عن طريقة التلازم فى الوقوع إن العلة مطردة اى تدور مع الحكم وجودا ، وقالوا عن طريقة التلازم فى التخلف ان العلة منعكسة اى تدور مع الحكم عدما ، وعن طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف عبروا عنه بدوران العلة مع معلولها وجودا وعدما — او الطرد والعكس فيما يقولون — انظر كتابنا *أسس الفلسفة* ط ٧ ص ١٦٤ وما بعدها .

ولم يصورها مرتبطة بأهل بلده وعصره الذى يعيشه، ومع هذا فليس ثمة مقياس يقاس به جمال الأدب ، يكون خارج مشاعر الأديب وقارئه . وليس هذا هو الحال عند العالم ، فإن من أخص خصائص العلم إمكان التثبت من صحة قوانينه بالرجوع إلى الواقع واستفتاء الخبرة والملاحظة الحسية فى أمرها ، ولا مجال هنا لذوق العالم أو إحساسه أو غير ذلك من أدوات اختبار الصدق فى حالات الفنون ، أو مما لا يدخل فى وسائل الإثبات العلمى .

وكذلك يبدو الصدق فى الأدب مختلفا باختلاف الأفراد وذوقهم الفنى ، وروح عصرهم .... بينما يتميز الصدق فى حال العلم بالثبات مع اختلاف الأفراد والجماعات زمانا ومكانا ، فإذا أثبتت التجربة أن المعادن تتمدد بالحرارة ، وكان من المحتم أن نتوقع من كل معدن ـ لم يختلط بغيره من مواد تمنع تمدده ـ أن فتمدد بالحرارة فى كل مكان وكل زمان . وليس هذا هو الحال فى الأدب وغيره من فنون ، ومن أمثلة هذا ما نراه فى شعر شوقى أمير الشعراء ، حمل على جناحه جمهرة قرائه إلى أقصى مراحل الإعجاب ، بينما كان فى الوقت نفسه مثاراً لحملة نقد ضارية شنها عليه العقاد والمازنى ومن ذهب مذهبهما ممن جردوه من أبسط مقومات الفن الأصيل ..!

وليس هذا هو الحال فى العلم ، لأن نتائجه تتمثل فى أرقام يتساوى الناس فى فهمها ، يقول كارل بيرسون K. Pearson فى كتابه القيم Grammer of Sciense إن أحكام العلم لا تتأثر بالوجدان الشخصى أو الأحكام الذاتية أو الأهواء الشخصية ، وتستبعد التحيز وتتوخى النزاهة العقلية .

٧ ـ بين أهداف لغة الأدب وأهداف لغة العلم :

قلنا إن اللغة هي أداة التعبير في العمل الأدبي ، وأن الرياضة هي لغة العلم الوحيدة في كل صوره ، فما الأهداف التي تنتهي إليها تلك الوسيلة في الحالين ... ؟

أما أهـــداف لغة الأدب فتبدو في اتجاهين تحددهما مدرستان ، مدرسة ترى أن الأدب يصدر عن صاحبه كما يصدر الأريج عن الأزهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النبـات ، وأما توجيه الأدب إلى تحقيق أغراض بعينها ترسم له أهدافاً بقصد إلى تحقيقها ، فهو إتلاف لطبيعته الفنية وإفساد لروحه ... ليس للأدب هدف مباشر يقصد إلى تحقيقه ـ غير الجمال ـ

أما المدرسة الثانية فلعل رائدها في النصف الأخير من القرن الماضي هو كارل ماركس K. Marx ١٨٨٢+ وترى هذه المدرسة أن يسخر الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان في حياته الدنيا ، فيعالج الآفات الاجتماعية في مجتمعه ، يشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الأدب دعوة إلى تعبئة الجهود وتكتيل القوى لرفع مستوى الشعب ، والنهوض به في شتى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ، ومنذ سنوات هاجم خروشوف الفنانين الذين لا يسخرون فنهم لخدمة الحياة ، وأثار بهذا الكثيرين حتى من أهل عقيدته ... !

ومن رواد هذا الاتجاه في أدبنا العربي المعاصر الدكتور طه حسين ، فهو يقول في « ألوان » إن الأدب إذا اعتزل الحياة أصبح لغواً من اللغو ، وسخفاً لا غناء فيه ... لأن الفن الجميل على اختلاف أنواعه هو السلم الذي يتيح للشعب أن يرقى ويسمو ويعنى بعظائم الأمور وجلائل الأعمال .
ويقول في « أدبنا المعاصر » :

« فالأدب لا يقاس بالجمال ولا يقاس بإرضاء الذوق ، ولا يقاس بعمق المعانى والآراء ، ولا بهذا المذهب الفلسفى أو ذاك ، وإنما يقاس قبل كل شىء .... بالإعراب عن حاجة الشعوب إلى ما يقيم حياتهم المادية قبل كل شىء ومن الباحثين من ربط الفن بالأخلاق ، ورأى أن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حد جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنبل الخلقى ، ويوحدون بين الكمال والجمال ، وإلى مثل هذا ذهب بعض المحدثين ، من أمثال هربارت + ١٨٤٤ J.H. Herbart مؤسس علم الجمال وأفلاطونيى كمبردج وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية وغيرهم[1] .

وكرد فعل لهذا الاتجاه ظهر مذهب الطبيعيين الذى أنشأه بلزاك ، وبشر به فى فرنسا زعيم هذه المدرسة أميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبى (الذى أخذه عن كلود برنار) فصور الحياة فى أدب مكشوف Pornography ولا شىء سوى هذه الحياة المكشوفة يعد أدبا ، لأن رسالة الفنان فى رأيهم ليست رسالة وعظ وإرشـــاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود فى الحياة ، وفى تصويره البارع جمال[2] .

---

(١) انظر كتابنا : اسس الفلسفة ط٧ ب٤ ف١ ص ٣٨٦ — ٣٨٩ .

(٢) من ذلك ان الشاعر الفرنسى بودلير + ١٩٦٧ Baudelaire اصدر ديوان شعره : «ازهار الشر» متضمنا مقطوعات شعرية تصور الاجسام المتحللة والحس المادى ، فرفع امره الى القضاء وادين بغرامه (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التى تنافى الاخلاق ، واثار حكم القضاء انصاره فاتهم فيكتور هوجو مع غيره القضاء بالظلم والجور على قدسية الفن ! ولكن الحكم قد سر القائلين بتسخير الفن للحياة والاخلاق ، وكان تولستوى + ١٩١٠ ممن يطالبون باخضاع الفن لمبادىء الاخلاق ، ويرفضون الفصل بين الفن والحياة .... (اسس الفلسفة ط٧ ص ٣٨٥) .

لكن الاعتراض على هذا الرأى قديم، فقد هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويشوه المثل العليا، وكان يرى أن الشعر والتصوير وغيرهما دجل يعمد إلى العواطف فيثيرها، ولا يلجأ إلا العقل المتزن الرزين، لأنه لا يجد فيه مجالا لعبثه، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العابث فى المدينة (الفاضلة) حتى يكفل للفضيلة الحياة، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلا آية تقديرهم له وإعجابهم بفنه، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمديحه والثناء عليه ... !

ومن المحدثين من يقول إن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والاصلاح، فان قصد إلى ذلك، جاء هذا عن طريق غير مباشر، بل إن آثار التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع - فيما يقول بوب Pop's Essay on man ويرى الدكتور جونسون أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يبدو بغير غرض أخلاقى، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير ... وما يشبه هذا يمكن أن يقال على الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton والكوميديا الإلهية لدانتى + ١٣٢١ Dante وثورة الملائكة لأناتول فرانس + ١٩٢٤ Anatole France وغير هذا من آثار الفن الخالدة، وهل يجدى مثل هذا الفن فى رفع مستوى الأخلاق عند الناس؟ إن مثله سيكون مثل الشحاذ الذى يعرج فى موكب صاخب، وعلى غير جدوى يلتمس بعرجه انتباه أولئك الذين يسيرون فى الموكب محلقين له - فيما يقول كاريت Caritt's Theory of Beauty.

لكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانبه

الصواب ، فليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة تعيش بفضل ما تضم من عناصر إنسانية خالدة ... ولكن من العبث أيضاً أن نطالب بتحرر الفن من مبادىء الأخلاق وقيمها العليا ، وهى أصلا إنسانية خالصة لا يحدها زمان ولا مكان فيما يقول بيرى Perry's The Moral Economy

أما عن القائلين بتسخير الأدب لخدمة الحياة فإنهم يبالغون فى دعوتهم إلى الحد الذى يتحول فيه الأديب إلى مصلح اجتماعى ، إن الأدب قد يصور الحياة ولكنه ليس صورة لها ولا بديلا عنها، ولا إصلاحا لعيوبها، وقيمة العمل الأدبى تقوم فى أثره فى نفوسنا ، والأدب خلق فنى يخالف عناصر الحياة التى نشأ عنها ، ويترك فينا أثراً أعمق من آثار تلك العناصر .

كان أرسطو يقول إن الواقعية ليست فى أن نصور ما حدث ، بل ما يمكن أن يحتمل حدوثه ، لا حسب منطق الحياة كما نعرفها ، بل حسب منطق الحياة فى القصة نفسها ... ولو توقعنا من العمل الأدبى أن يكون صورة صادقة للحياة ، لأغنتنا كتب التاريخ عن الأعمال الأدبية ، حقيقة إن العمل الأدبى يصدر عن الحياة ، ولكن الأديب إذا أحسن بناءه عاش فى خدمة الحياة مئات السنين .

هذه فكرة عابرة عن أهداف العمل الأدبى ، فما هى أهداف البحث العلمى . . . ؟

أهداف لغة العلم :

فى أهداف لغة العلم اتجاهان تحددهما مدرستان شبيهتان من بعض

---

(١) انظر كتابنا : أسس الفلسفة ط ٧ الفصل الاول من الباب الرابع .

الوجوه بالمدرستين السابقتين ، فالأولى تتمثل قديماً في فلسفة اليونان ، وهي ترى أن العلم في كل صوره يكون هدفه العلم ، أي الكشف عن الحقيقة بباعث من اللذة العقلية دون نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على ذلك من خدمة في حياتنا العملية أو إشباع لعواطفنا الدينية - كما كان الحال في حكمة الشرق القديم . أما المدرسة الثانية فهي أعم وأشيع ، وهي تربط بين نتائج البحث العلمي ومطالب الحياة الدنيا ، وإن كان النظر يسبق العمل ، ولعل أكبر من مهدوا لهذا الاتجاه من الأوربيين المحدثين فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacoon :

واضع أصول المنهج العلمي :

رأي بيكون أن أسمى أنواع العلم هي التي تمكننا من السيطرة على ظواهر الطبيعة للتحكم فيها من أجل مصلحة الإنسان في حياته ، وبهذا أوجب بيكون أن يسخر العلم لتحسين أحوال الناس وتحقيق رفاهيتهم ورفع مستوى معيشتهم ، فقيمة العلم مرهونة بأثره في حياتنا العملية ، « والمعرفة قوة » كما كان يقول دائماً .

وأكد هذه الروح العملية من المعاصرين أصحاب الفلسفة البرجماتية من الأمريكيين فيقون « جون ديوى » + ١٩٥٢ J. Dewey إن العلم مجرد فن تطبيقي أو مشروع عملي ، والقوانين العلمية ليست تفسيراً للظواهر الطبيعية ، وإنما هي وسيلة لإجراء صفقات ناجحة في التعامل مع الوقائع الحسية ، والهدف من ذلك تحقيق أغراض بشرية نافعة . . . إلى آخر ما يراه في « بحوثه في المنطق التجريبي » ومايتردد في كتابات غيره من دعاة الفلسفة العملية للبرجماتية .

ومن آثار النزعة العملية في تصور العلم أن اتجه الباحثون منذ

القرن الثامن عشر إلى تطبيقات القوانين العلمية ، فكان ما نسميه اليوم بالتكنولوجيا ، وهى قوام حضارتنا المادية فى عصرنا الحاضر[1] ، فالبحث العلمى أساس التقدم ، والتكنولوجيا هى السبيل لتحويل ثمار هذا البحث إلى مواد وأجهزة ومعدات قابلة للاستخدام فى الحياة العملية (كما يقول معجم العلوم الاجتماعية) .

حسبنا هذا من فروق تميز بين لغة الأدب ولغه العلم ...

ولا بأس من أن نختتم حديثنا بكلمتين ، نجمل فى أولاهما موقف الأدب الحديث من العلم ، ونوضح فى ثانيتهما خطأ النقاد والناس فى استخفافهم بالأدب والقول بأنه مجرد تسلية ومضيعة للوقت :

(أ) موقف الأدب الحديث من العلم :

تقدم العلم فى القرن الماضى تقدما مذهلا ، وأصبحت نظرياته آية فى الدقة والإحكام ، وأمكن تطبيقها فكانت مخترعات يسرت حياه الناس من ناحية ، ودمرت الكثير من أسباب الحضارة الإنسانية من ناحية أخرى ، اخترعت آلاته فأدت إلى إتقان الصناعة والزراعة وتيسير وسائل النقل ، وكان انقلابا فى حياة الإنسان لم يسبق له مثيل ، ولكن كثرة المصانع التى تستخدم الآلات الحديثة أدت إلى شيوع البطالة بين العمال . إذ استغنى أصحاب المصانع عن كثيرين منهم ، فحدث فى إنجلترا فى أوائل القرن الماضى أن تجمهر العمال وأضربوا وهجموا على المصانع لتحطيمها ، وطالبوا بنصيبهم فى ثرواتها لأنها نشأت عن كدهم ، وظهر المتطرفون من الاشتراكيين الذين يريدون هدم نظام التملك القائم وقتذاك .

---

(١) وإن عرفتها المجتمعات البدائية وأرادت بها المعرفة المتاحة لتشكيل الاشياء المصنوعة فى الحرف والمهن اليدوية ، كما تدل على المهارات فى صنع الآلات ...

ووسط هذا الجو المضطرب المعتم كان للمحدثين من الأدباء موقف من من الآلة والمدنية العلمية ، نشير إليه فى الكلمات التاليات :

نتخير ثلاثة من أئمة الأدب الإنجليزى المعاصر ، من أصحاب النزعات الصوفية الرومانسية لنشير إلى تمردهم على الآلة التى ظنوا أنها جمدت الحياة الحديثة ، وأحالتها إلى ضجر مجدب ، وهؤلاء هم دافيد هربرت لورنس + ١٩٣٠ وتوماس ستيرن إليوت + ١٩٦٥ وألدوس هكسلى + ١٩٦٣ :

فأما لورنس فيقول : إن الآلة هى المسئولة عن العقم الذى أصاب الحياة الإنسانية فى العصر الحديث ، لأن الإنسان أصبح خادمها وكان سيدها ، فتضاءل شعوره بفرديته وكيانه كإنسان ، وأضحى موقفه من الحياة لا يعدو أن يكون موقف المتفرج ...

ويتفق معه « إليوت » فى نقد الحيـاة العصرية ، ويصفها بالعقم والفشل ، ويرجع ذلك إلى المدنية العلمية... يعترف بأنها أدت للإنسان الكثير من وجوه الخير المـــادى ، وزودته بالمعرفة والعلم ، ولكنها باعدت بينه وبين الحياة وكنهها ، وطمست إدراكه الروحى ، وتركته وهو أشقى مما كان قبل أن يعرفها . . . إنها لم تعطه مزيداً من الحكمة ولا من الإنسانية ، بل شغلته عن نفسه فأضاع حياته فيما جد عليه من شئون العيش ، وأضاع العلم نفسه فيما جمع من شتى المعارف . . .

أما ألدوس هكسلى « فقد خالف زميليه قليلا فى ثورته على المدنية العلمية ، فهو فى روايته : Brave New World وهى تدور حول قصة العالم مستقبلا ، يصور بطلها شاعراً رقيقا ينشد الحب والشعر والجمال والحرية والفضيلة ، ولكنه يفتقد فى الحضارة الجديدة كل هذه المعانى الحبيبة إلى نفسه ....

وهؤلاء الأدباء الثلاثة لاتختلف فكرتهم عن المدنية العلمية عن فكرة شعراء الحركة الرومانسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر (من أمثال وردزويرث + ١٨٥٠ Wordsworlh وشيلى ١٨٥٩ Shelley وبيرون + ١٨٢٤ Byrou فى ثورتهم على تصنيع إنجلترا فى عهدهم ، مع فارق واحد هو أن أولئك يضيقون بالواقع ويهربون منه ، بينما كان أدباؤنا الثلاثة المعاصرون يضيقون بالواقع ، ولكنهم يواجهونه مواجهة صريحة قوية فعالة .

ونضيف إلى هذا موقف أديب فرنسى سبق هؤلاء إلى مايشبه هذا الموقف هو جان جاك روسو + ١٨٧٨ J. J. Rausseau فقد ذهب فى صدر شبابه إلى أن ازدهار العلم يؤدى إلى انحطاط الخلق ، وأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الإنسان الذى يفكر ويتعقل حيوان فاسد الأخلاق ....!

مع أننا نرى أن الإنسان ميزته على الحيوان الأعجم عقله وتفكيره ... وعلى أى حال عدل « روسو » عن الكثير من أفكاره فى كتابه « إميل »(١) .

ومع هذا فما من شك فى أن الأدب قد تأثر بالتقدم العلمى الحديث ، ومن دلالات هذا شيوع القصة العلمية فى الأربعين عاما الأخيرة ، شيوعا أدى بالكثيرين من أئمة الفكر والأدب فى أوربا إلى التوجس من أن يؤثر ذلك على أنواع القصص الأخرى .. . ومنذ ثلاثين عاما ظهرت فى عام واحد وفى شارع واحد من شوارع لندن عشرة محلات تخصصت جميعها فى بيع القصص العلمية ، وكثرت محلات بيعها فى نيويورك إلى حد يجعل السائح يتوهم أن نيويورك لاتقرأ إلا هذا النوع من القصص - كما كان يقول صديقنا المرحوم د . رشاد رشدى .

---

(١) انظر كتابنا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٧٩ — ٣٨١ .

ولعل ماقلناه عن الادب الفرنسي والإنجليزى المعاصر كان له صداه عند بعض المعاصرين من أدبائنا فى مصر ...

ب ـ الأدب فى خدمة الفلسفة :

كثر الحديث عن الأدب الذى يتطلب صدق التعبير عن أحاسيس صاحبه ومشاعره وخواطره ، فى لغة يتخير ألفاظها ويحسن وضعها من الجمل ، مع تخيل الصور الفنية التى ترضى حساسية القارىء وتشيع فى نفسه الإمتاع ، وشاع القول بأن الأدب يستهدف تصوير الجمال ولا يتجاوز هذا الحد إلى الاهتمام بآفات الحياة الاجتماعية وعلاج مشكلاتها ، وقد أدت هذه الأقوال بالكثيرين من الباحثين والنقاد والمتعلمين إلى الاستخفاف بالأدب شعراً ونثراً ، والقول بأنه مجرد تسلية ومضيعة للوقت ، وهؤلاء مخطئون أشد الخطأ وأفدحه ، وحسبنا للتدليل على خطئهم أن نقول إن استقراء تاريخ النهضات شرقا وغرباً يشهد بأن يقظة الشعوب تبدأ بالحركات الأدبية ، ثم تليها النهضة العلمية فى كل المجالات ، هكذا كان الحال مع العرب أيام بنى العباس ، وكان هذا أيضاً هو الحال فى نهضة أوربا فى مطلع عصورها الحديثة .

لقد بدأ عصر الإسلام الذهبي ـ علماً وفلسفة وحضارة ـ فى منتصف القرن الثامن للميلاد ـ الثانى للهجرة ـ بعد أن سبقته نهضة أدبية تمثلت فى أواخر العصر الأموى فى شعراء من أمثال جرير والوليد بن يزيد ، وفى كتاب من أمثال سالم مولى هشام بن عبد الملك ، وعبد الحميد الكاتب وهو أشهر من أن يعرف ، والحسن البصرى وغيرهم .

وأما عن عصر النهضة الأوربية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . فيكفى أن يقول عنه أكبر مؤرخى العلم « جورج سارتون » +

١٩٥٦ فى كتابه History fo Science & New humanism - إنه عصر ذهبى فى الفنون والآداب ولكنه عصر مخيب لآمال مؤرخ العلم - أى أن مؤرخ العلم لايجد فيه من العلم مايستحق أن يؤرخه ....[1] ولكن اليقظة قد أعقبت عصر النهضة ، وكانت طلائعها فى القرن السابع عشر على يد تيخوبراه ، + ١٦٠٩ Tycho-Brahe عالم الفلك الدنمركى الذى كان يباشر عمله فى أول مرصد عرفته أوربا ، وتلميذه كبلو + ١٦٣٠ Kepler الذى استغل ملاحظاته فى تحديد مدار المريخ حتى توصل بعد تسع سنين إلى المدار البيضى وشرع فى وضع قوانينه ، وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo الذى أتم عليا رأى كوبرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus فى القول بدوران الأرض، واخترع المقراب (التلسكوب Telescope) وكان فجر النهضة العلمية الحديثة وكان أول رائد حديث شغف بالرياضيات واعتبرها أداة العلوم الفيزيائية ... وغير هؤلاء .

بل تقول فى التدليل على خطأ الذين يستخفون بالأدب ويعتبرونه مضيعة للوقت ، إن الفلسفة تقوم أصلا على منطق العقـــل ، وتستبعد العاطفة والخيال ، وتهتم بالتجريد فتصعد من المحسوس إلى المعقول المجرد ، ومع ذلك فإن الناظر فى تاريخها قديمة وحديثة ، لايملك إلا أن يقول إنها استعانت بالأدب شعره ونثره فى التعبير عن أعمق الأفكار وأدق المعانى .

فالفلسفة منذ أيام أفلاطون - أى منذ نحو أربعة وعشرين قرنا من الزمان - حتى يومنا هذا، لم تستغن فى فترة من حياتها عن الخيال أو تتخلى عن الشعر ..، ! فمن قديم الزمان أدرك حكماء البشرية أن الحقيقة كثيرا

---

(١) مع استثناء ليونـــارد دافنشى + ١٥١٩ وميكافيللـــى + ١٥٢٧ والمصورين الفلورنسين الذين مهدوا لنشأة علم التشريح ، وفيسليوس + ١٥٦٤ وكوبرنيكوس + ١٥٤٣ ؛ ولم يكن هؤلاء من العلم الاصيل .

ما تختفى وراء الأساطير والخرافات والأقاصيص والحكم الشعبية ، ولهذا قيل إن الفيلسوف مهما حاول أن يجعل عقله حكماً فى كل قضية تعرض له، أو أن يعد فلسفته مجرد أنظار عقلية أو حكمة تمتاز بالدقة ، فإنه يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر، ويمتزج فيه الواقع بالخيال .

وحديثاً عبر الوجوديون عن المواقف الميتافيزيقية بالأسلوب الروائى ، فكانت الروايات والقصص والمسرحيات عندهم هى التعبير الحى عن تجارب الإنسان بوصفه موجوداً ميتافيزيقيا ، والحقيقة عندهم لا تدرك بالعقل وحده ، ولهذا يعبرون عن الواقع كما يتكشف لهم خلال العلاقة بين الإنسان والعالم ، وهى فعل وعاطفة قبل أن تكون فكراً وتصوراً كما تقول « سيمون دى بوفورا » ، ومن ثم أصبحت الرواية غير دخيلة على الفلسفة ، بل تعبيراً حياً عن المواقف الميتافيزيقية ، وبها تتكشف علاقة الإنسان بالعالم وبالآخرين .

ومن الفلاسفة المحدثين من كان يقدر الشعراء حق قدرهم ، وفى مقدمة هؤلاء « برجسون » + ١٩٤١ وكان هو نفسه من خيرة الكتاب المحدثين فى الفلسفة ، بل كان من الفلاسفة أدباء ، ومن الأدباء فلاسفة فكان كير كجارد + ١٨٥٥ Kierkegaard ونيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche والوجوديون المعاصرون من أمثال سارتر + ١٩٨٠ وسيمون دى بوفوار يعبرون عن أفكارهم الفلسفية فى روايات ومسرحيات وأفلام سينمائية ، بل رأى الفيلسوف الإنجليزى هويتهيد + ١٩٤٧ A. N. Whitehead الالتجاء إلى الشعراء بين الحين والحين تيسيراً للتعبير عن بعض الأفكار الفلسفية العميقة .

وإذا كان هذا هو شأن الفلسفة مع الأدب ، فإن الأدب بدوره قد

احتل فى فرنسا إبان الستين سنة الأخيرة مجال الفلسفة ، ولا أدل على هذا مما نراه فى إنتاج الأدباء من مسرحيات وروايات وأشعار ومقالات شغلت مجالات فلسفية عند أمثال بلزاك + ١٨٥٠ وفكتور هوجو + ١٨٨٥ V. Hugo وبول فاليرى + ١٩٤٦ . ومع هذا فإن الأدباء يجأرون بالشكوى من تطفل الفلسفة على موائد الأدب ، واحتلالها لأرضه على غير إرادته ، ربما كان السبب فى ذلك شيوع الفلسفة فى فرنسا واتساع جمهورها بعد الحرب العالمية الثانية ، بدليل كثرة المجلات الفلسفية وتعدد الندوات الأدبية والفكرية إلى حد أن أصبحت الفلسفة حديث الناس فى الطرقات والملاهى والحوانيت ، ولعل مرجع ذلك إلى أن الفلاسفة قد ارتدوا إلى الاهتمام بدراسة الإنسان ، وهو موضوع الأدب المعاصر .

وإذا كان من الأدباء المعاصرين من يحتج على غزو الفلسفة لأرض الأدب ، فإن من الفلاسفة المعاصرين من يهاجم الخلط بين الفن والفلسفة ، فمن ذلك أن بعض أصحاب الوضعية المنطقية ينددون بدعاة الميتافيزيقا الذين يمزجون الفلسفة بالفن ، ويتهمون مذاهبهم بأنها خاوية من الحقيقة ، لأن هؤلاء الوضعيين المنطقيين يرون أن وظيفة الفلسفة تقوم فى تحليل الألفاظ والعبارات تحليلا منطقياً ، فى ضوء ماسموه بمبدأ التحقق Prineiple of Verilication ومؤداه أن كل لفظ لا يكون له مدلول حسى فى الواقع ، يكون فارغا من المعنى ، وبهذا رأوا أن المحسوس هو وحده الذى يحمل معنى ، وبهذا المعيار استبعدوا من مجالات البحث : الميتافيزيقا والعلوم الفلسفية المعيارية والفنون على اختلاف أشكالها ، وقالوا إن الميتافيزيقا تبحث فى المجردات دون المحسوسات ، وأنها عمل فنى لا يستقرىء الواقع ، بل يقوم على الخيال ، وأصحابها – فى رأيهم –

شعراء قد ضلوا سبيلهم وراحوا يقدمون قصائد من نسج الخيال ...!!
فالمذاهب الميتافيزيقية ملاحم شعرية تعبر عن إحساس أصحابها بالوجود والحياة ، بل جاهر رودلف كارنب + ١٩٧٠ Carnap بأن الموسيقى ربما كانت أقدر من فلسفتهم على تأدية هذه الوظيفة ، لأنها مجردة من كل عنصر موضوعى ، فالميتافيزيقيون فى هذه العصور موسيقيون عدموا كل موهبة موسيقية ... إلى آخر ما رآه فى كتابه عن العلم والميتافيزيقا ، مع أن الفلسفة فى حقيقة أمرها تستهدف الكشف عن الحقيقة وليس التعبير عن الجمال ، ومعيارها هو الصدق المنطقى لا الحسن وبراعة التعبير عن الأحاسيس .

حسبنا هذا بيانا لأهم الفروق الضخمة التى تميز بين لغة الأدب ولغة العلم ، وقد بدا لنا من خلالها أن التعارض بينهما كان يبلغ حد التناقض فى أكثر الحالات .

مصادر البحث

شكرى محمد عياد : مدخل إلى علم الأسلوب .

د . رشاد رشدى : ماهو الأدب ؟

د . زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة .

د . عبد القادر القط : الاتجاه الوجدانى فى الشعر العربى المعاصر .

J. W. Sulivan. The Bases of Modern. Science
Kal Pearson, The Grammer of Science.

Bertrand Russell, The Scientific Outlook.

Lea Spitzer, Linguistics & Littrary Hist., essays in Stylistics.

Renè Wellek & Bustin Warren, Theory of Litterature.

Stepheu Ullman, Language & Style.

S. Jevons, Principles of Sciance.

Sir, J. Jeans, The New Background of Science.

J. Conant, Science & Common Sense.

M. Walker, The Nature of the Scientific Thought.

- ٤ -

بين لغة القرآن الكريم
ولغة الفلسفة

بحث نوقش فى مؤتمر
مجمع اللغة العربية بالقاهرة
فى مارس ١٩٨٦ م

بين لغة القرآن ولغة الفلسفة[1]

تمهيد — صلة الفكر باللغة — القرآن ليس كتابا فى الفلسفة — لغة القرآن الكريم — لغة الفلسفة — مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة — كلمة أخيرة فى لغة الفلسفة — وهم الاعتقاد فى التعارض بين الفلسفة والدين — إلتقاء الفلسفة بالدين — موقف فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى — موقف فلاسفة الإسلام فى العصور الوسطى — خاتمة البحث .

تمهيد :

من حق القارىء أن يقول - بإيحاء من عنوان الحديث - أن الموازنة بين لغة القرآن ولغة الفلاسفة من بنى البشر ضلال مبين . ولكننا نبادر فنقول إن الهدف من هذا الحديث هو محاولة الكشف عن أهم الخصائص التى تميز لغة القرآن باعتباره وحيا من الله على من اصطفاه رسولا لهداية البشر ، والكشف عن أهم الخصائص التى تميز اللغة التى يصطنعها الفلاسفة للتعبير عن أفكارهم ومذاهبهم ، وهى فى نهاية المطاف وجهات نظر شخصية ، قد يقبلها القارىء أو يرفضها إذا لم تصادف عنده اقتناعا[2] .

إن من الحق أن يقال إن الفلسفة أصلا مواقف عقلية أو اتجاهات فكرية تقوم على منطق العقل ، ولكنها تتأثر لا محالة بفردية أصحابها وظروفهم ، إلى حد يصدق معه القول بأن ليس ثمة فلسفة يلتقى عندها جميع الفلاسفة ، أو ترضى عنها أغلبيتهم الساحقة . . . !

إن الفلاسفة قديما وحديثا على غير اتفاق فى تعريف الفلسفة ، وتقرير موضوعها ، وتحديد غايتها وتعيين مناهج بحثها[3] .. وعلى غير هذه الحال

يبدو القرآن الكريم ، أنزله الله هداية للناس في كل زمان ومكان « ليكون للعالمين نذيرا ـ الطرقان ـ « إن هو إلا ذكر للعالمين » يوسف آية ١٠٤ ، فالقرآن للعالمين يقصد الإنسان حيثما وجد ، وإلى أي جنس ينتمي(٤) .

وظل القرآن طوال الأربعة عشر قرنا بعيداً عن التحريف ، واعترف بذلك المنصفون من المستشرقين(٥) .

وليس من حق مؤمن أو ملحد أن يعمد إلى حذف أو إضافة أو تحريف ، ولا يباح ذلك باجماع أو باجتهاد في الرأي(٦) ومن هنا ندت كل موازنة بينه وبين كلام للبشر ، بالغا ما بلغ عندهم العمق في التفكير أو الإيجاز في التعبير .

صلة الفكر باللغة :

من قديم الزمان أدرك الفلاسفة أن اللغة وعاء الفكر وأداة التفاهم بين الناس والعلماء بعضهم وبعض ، هي أشيع وسيلة وأغلبها للتعبير عن الأفكار ونقلها إلى الآخرين ، وبين اللغة والفكر علاقة وثيقة حدت بفريق من الباحثين إلى القول بأن اللغة هي التي تحدد للمجتمع طريقة تفكيره وأسلوب سلوكه ، إلى حد أن المجتمع لا يرى العالم إلا من خلال لغة ، ولكن فريقا ثانيا من الباحثين رأى ـ على عكس هذا ـ أن طريقة التفكير في المجتمع هي التي تحدد أسلوب التراكيب اللغوية عند أهله ، بينما يرى فريق ثالث ـ يمثلهم السيكولوجيون ـ من أمثال واطسون +١٩٥٨ J·B. Watson أن يكتفي بتوكيد الصلة بين الفكر واللغة ، ولكن فريقا رابعا يرى أن العلاقة بينهما متبادلة ، بمعنى ان كليهما يؤثر في الآخر ويتأثر به ـ وهذا هو أشيع الاتجاهات وأقربها إلى الصواب .

ومن هنا بدت العلاقة وثيقة بين علم المنطق وعلم اللغة ، وذلك منذ أقدم العصور ، فمنذ عهد أرسطو + ٣٢٢ ق.م ـ واضع علم المنطق(٧) ،

احتل مبحث التصورات مكان الصدارة بين البحوث المنطقية ، وجعله المناطقة شاملا للألفاظ ودلالتها وأنواعها ، ويشهد هذا بأنهم أدركوا ـ منذ الماضى السحيق ـ الاتصال الوثيق بين الفكر واللغة ، أو بين البحوث العقليةوالبحوث اللغوية، فاهتموا بدراسة الألفاظ باعتبارها سمات المعانى ورموزها ، ومن هنا قيل إن المنطق يدرس الألفاظ من ناحية دلالتها على الفكر ، لا من النواحى التى تتعرض لها علوم اللغة والنحو والصرف والبلاغة(٨) .

القرآن ليس كتابا فى الفلسفة :

تورط أحد زملائنا من الأزهريين الذين درسوا الفلسفة وحصلوا فيها على أعلى الدرجات ، فظنوا ـ بحسن نية ـ أن من دلالات تمجيدنا للاسلام، أن نقول إن من مفاخر القرآن الكريم أن ينضم على فلسفة...! فأخونا المرحوم الأستاذ الدكتور/ محمد يوسف موسى وضع كتابا تحت عنوان: القرآن والفلسفة ، قال فى مقدمته إن القصد من هذا الكتاب هو « بيان ما اشتمل عليه (القرآن) من فلسفة (ص ٥) ويقول إن القرآن باعتباره كتاب الدين الذى هو خاتم الأديان ، وأن الغاية منه هى هداية البشر كافة وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه « يجب » أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها ... ص ١٣ ونحن نرى أن نتيجة الفقرة السابقة لا تستخلص عقلا من مقدمتها ، إلا إذا كان للفلسفة مفهوم غير مفهومها الشائع ، فالقرآن كتاب خاتم الأديان ، وغايته هداية البشر جميعا ، فكيف يستخلص من هذه المقدمة أن القرآن بالضرورة قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها ؟

وسيادته يكرر القول .. خاصة فى نتائج بحثه ص ١٧٣ – بأن القرآن

دعا حقا ، وما يزال ، يدعو قارئه إلى التفكير بعقله ، وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى عن طريق الذوق والقلب . . . ويستشهد بآيات قرآنيةمنها « إن ذلك لآيات لقوم يعقلون » - « لقوم يتذكرون » - « لقوم يتفكرون » - هذا فى رأى سيادته شاهد يكفى للقول بأن القرآن « يشتمل على فلسفة » . . . ويقول إن الآيات التى تعرضت لأمهات المشكلات الفلسفية أثارت عند فرق المتكلمين ، ونشأت عنها ، مباحثهم فى تلك المشكلات .

والرأى عندنا أن مجرد الدعوة إلى استخدام العقل، وأن مجرد إثارة المشكلات الفلسفية، ليس شاهداً على وجود فلسفة ، إنما يحتمل أن توجد الفلسفة فى كيفية معالجة المشكلات وتفسيرها ووضع حلول لها ، ومن عجب أن يقوله سيادته فى ص ١٧٤ إن الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سيناء وابن رشد لم يستوحوا القرآن فى تكوين مذاهبهم وبنائها ، وينتهى سيادة المؤلف إلى أن القرآن الكريم قد دفع المسلمين أو وجههم إلى التفلسف وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية ، وإن صاحبته عوامل أخرى فى نشأة الفلسفة عند المسلمين .

والرأى عندنا أن العوامل الأخرى لم تؤثر فى نشأة الفلسفة عند المسلمين، والأصح أن نرد نشأة الفكر عند المسلمين إلى الاجتهاد بالرأى فى علم أصول الفقه - كما يرى أستاذنا الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، وأن العوامل الوافدة - كترجمة الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية - قد ساعدت على نمو التفلسف وتهذيبه عند المسلمين .

ولسنا نرى فى كل ما ذهب إليه مؤلفنا السالف الذكر دليلا واحداً على أن القرآن قد اشتمل على فلسفة - وقد كان هذا هو هدف كتابه

كما يقول فى مقدمته . وذلك لا ينقص من شأن القرآن كتابا أوحى به الله هدى ورحمة للبشر .

« لغة القرآن الكريم » :

وقد اصطفى الله رسله وأيدهم بمعجزات من جنس ما برع فيه أقوامهم ، فكانت معجزة موسى من جنس السحر الذى اشتهر به قومه ، ومعجزة عيسى الطب الذى برع فيه أهله ، ومعجزة محمد البيان الذى كان قومه أئمته . يقول الرافعى إن القرآن قد صفى اللغة من أكدارها ....

كان العرب فى جاهليتهم أمة بلاغة ، أئمة بيان وشعر وخطابة ، فنزل القرآن بلغتهم معجزاً متحدياً كل من كان فى وسعه أن يرفع ببيت من الشعر قبيلة هان خطبها ، أو يخفض قبيلة علا شأنها . « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »[٩] ، وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين[١٠] .

ولما عجزوا وانقطعت بهم السبل قصدوا لمحاربته ، وقالوا ساحرا وشاعر ومجنون ، ورجل يكتب أساطير الأولين ... وغير ذلك مما كان إقراراً منهم بالعجز ، قال الجاحظ : بعث الله محمدا أكثر ما كانت العرب شاعراً وخطيبا ، وأحكم ما كانت لغة ، وأشد ما كانت عدة ، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله وتصديق رسالته ، دعاهم بالحجة فعجزوا أن يحاجوه ، وأشعلوا نار الحرب وهو يحتج بالقرآن متحدياً أن يعارضوه ، إن كان فى رسالته كاذباً ، فعجزوا مع كثرة كلامهم واستجابة لغتهم وكثرة شعرائهم . . وإن لم يخل التاريخ من مزاعم من عارضوا القرآن ومن ادعوا النبوة[١١] . ولو قدر لهم أن يستجيبوا للتحدى ، وأن يعارضوا

القرآن بمثله، لسقطت عندهم دعوى الرسول المصطفى ، وانهارت رسالته. وقد حار العرب فى أمر هذا الكلام المعجز، وصور لنا ابن هشام فى السيرة النبوية حيرتهم وانبهارهم منه ، وضيقهم بالنبي وعنادهم له ، وإن كان منهم من كان يلذ له أن يستمع إلى القرآن « خلسة » ليشبع افتتانه بإعجازه البيانى .

نزل القرآن بلهجة قريش باعتبارها أفصح لهجات العرب، وكان يتخير من ألفاظ القبائل العربية أبلغه على المعنى المقصود ، ولما أقبل الكثيرون على المدينة واعتنقوا الإسلام مع اختلاف لهجاتهم ، أجاز الله لهم قراءة القرآن بالفصيح من لهجات العرب المتداولة ، وحرم قراءة القرآن بغير الفصيح من اللهجات، ومعنى هذا أن القرآن قد صفى اللغة من أكدارها ، وخلصها مما يخرجها عن أصولها اللفظية ، وتخير من ألفاظ القبائل ما هو أبلغ فى دلالته على المعنى فضمه إليه ، ولهذا ارتقى باللغة فى التعبير عن المعنى المراد ، وكانت لغة القرآن بهذا هى أبلغ لغة اختارها العرب . وشغل القرآن بإعجازه المعنوى واللفظى الرعيل الأول من المسلمين ، واتبعوا تعاليمه دينا ودنيا ، ولم يتعرض أحد من الصحابة والتابعين للبحث فى مسألة الإعجاز ، حتى إذا اتسعت الفتوح الإسلامية وتسللت إلى الإسلام ثقافات وافدة ، تعرض الإسلام لتشكيك أصحاب الديانات القديمة، وطعنوا فى إعجازه زاعمين ـ كما يشير ابن قتيبة فى تأويل مشكل القرآن ـ أنه لا يخلو من تناقض ولحن وفساد نظم ، ولهذا تصدى علماء الإسلام متكلمين ومفسرين ولغويين ـ لتفنيد هذه المزاعم وإبطالها بمؤلفات فصلت فى بيان الإعجاز(١٢) وعرضوا لتفسير الإعجاز فقال المعتزلة : إن الإعجاز يتمثل فى تأليف القرآن ونظمه ، بحيث يستحيل على العرب أو غيرهم أن يأتوا بمثله ، ولكن إبراهيم النظام ، وهو من شيوخ المعتزلة ت ٢٣١ هـ ، قال إن الإعجاز بالصرافه ، بمعنى أن العرب كانوا

ببيانهم الذى، عرفوا بهقادرين على محاكاته ، لولا أن الله تعالى قد منعهم من ذلك وصرفهم عن معارضته ومحاكاته ـ كما يقول الأشعرى فى الجزء الأول من مقالات الإسلاميين .

وذهب حمد الخطابى إلى أن القرآن معجز لفظاً ومعنى ونظماً، وتحدث عن إعجازه فى صنيعه بالقلوب وتأثيره فى النفوس . وتصدى البلاقلانى للرد على الملحدين والمخالفين من الجهمية والمعتزلة والخوارج ، ورأى أن إعجاز القرآن يتمثل فى أنه نظم خارج عن جميع وجود النظم المعتاد فى كلامهم ، ومباين لأساليب خطاباتهم ، وهو ليس من قبيل الشعر أو السجع ونحوه ، ولهذا تعذرت معارضته ، فالقرآن نمط فريد لا يوزن بشعر أو نثر .

أما عبد القاهر الجرجانى رأى فى دلائل الإعجاز فقال إن الإعجاز يقوم فى طريقة نظم الكلام وترتيب معانيه . وما يعرض لها من تقديم وتأخير ، وذكر وحذف ووصل وفصل ، وقصر واختصاص . . . فاهتم بالمعنى لا باللفظ كما اهتم غيره لأن الألفاظ خدم للمعانى وتابعة لها ولاحقة بها ، وقال إن العلم بموقع المعانى فى النفس علم بموقع الألفاظ الدالة عليها فى النطق ، وأصبح وجه الإعجاز فى القرآن قائماً فى النظم والتأليف ـ وعند هذا انتهى القرن الخامس الهجرى فى فهم الإعجاز وتصور أسراره ، وتوقف بعد ذلك الإبداع الفنى والعلمى، وبدأ عصر جمود فى الفنون والعلوم حتى لا نرى جديدا فى تفسير الإعجاز القرآنى -- كما يشير الأستاذ أحمد جمال العمرى فى حديثه عن قصة الإعجاز القرآنى .

وكان للغة القرآن بعد هذا كله أثر بعيد المدى فى وحدة العرب ـ مع ما ينتابهم فى أيامنا الحاضرة من تفرق وتشتت وتحاسد وتباغض ـ فقد جمع القرآن العرب على لغة واحدة، يقول شاعرنا المجمعى الأستاذ محمد بهجة الأثرى «إن القرآن الكريم هو الذى سجل للغة العربية مفرداتها الفصيحة

الناصعة ، وقواعدها السليمة الصحيحة ، وهو الذى حفظ هذه اللغة ومد لها فى عمرها إلى اليوم ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، فالقرآن يدنى قلوب العرب بعضهم من بعض ، ويرجع بهم إن تباعدت بينهم الشقة ، وهو الذى أبقى على العربية رغم الأحـــداث الهدامة التى منيت بها فى الأزمان البعيدة » .

لغة الفلسفة :

منذ أكثر من خمسة وعشرين قرنا من الزمان رأى فيثاغورس + ٤٩٧ق . م . أن الفلسفة هى البحث فى طبيعة الأشياء ، وضاق بوصف الفلاسفة بأنهم حكماء ، لأن الحكمة عنده لا تضاف لغير الله ، فآثر أن يوصف الفيلسوف بأنه محب للحكمة أو صديق لها ، فحسب الإنسان شرفاً أن يهوى الحكمة ، وأن يجد فى طلبها ويواصل سعيه للتوصل إلى المعرفه ، والكشف عن الحقيقة بالتأمل والمشاهدة .

ويختلف موقف الفلاسفة ومدارسهم من مفهوم الفلسفة باختلاف اتجاهاتهم وتباين نظرتهم إلى مجالها وغاياتها ومناهج بحثها ، لأن الفلسفة ترتبط ارتباطاً وثيقا بخبرات صاحبها النفسية وتجاربه الروحية ، وهى بحث عقلى فى العالم ككل موحد ، أو الحكم على الوجود فى جملته ، ومن هنا قال أرسطو + ٣٢٢ ق. م أن الفلسفة هى البحث فى الوجود بما هو وجود(١٣) .

والفلسفه ظاهرة طبيعية فى الإنسان لا شأن لها بجنس أو لون أو دين أو عصبية ، لأن الإنسان بطبيعته حيوان ناطق (أى مفكر) ، يرى الطبيعة فيستخدم عقله فى فهم ظواهرها وتحديد مكانه منها ، ومن هنا يتجه التفلسف إلى تفسير الحياة ، وتدبير الوجود ، وتقييم الواقع ،

ويستثيره القلق من مصيره وحريته ، وتعاسته وفنائه ، وعجزه عن التوصل إلى الحقائق .

مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة :

ولنستعرض - فى إيجاز شديد - موقف أهم الفلسفات المعاصرة من مجالات بحثهم ، عسى أن نتبين من وراء الخلافات القائمة بين بعضها والبعض، حقيقة اللغة التى يصطنعها كل منها فى التعبير عن اتجاهها العقلى، فإن معرفة اللغة التى يصطنعها الفلاسفة لا تتيسر دون الإلمام بتيارات الفلسفة ومذاهب أهلها ، وسيكون هذا دليلا واضحاً على البون الشاسع القائم بين لغة الفلسفة ولغة القرآن الكريم .

إن الذين أنكروا الوجود الكلى بإطلاق ، قد انصرفوا عن دراسته إلى البحث فى الواقع بمناهج تجريبية ، مع الاستعانة بمناهج العلم — كما ذهب أصحاب الفلسفة الوضعية Positivism ، أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج يهدف إلى تحليل عبارات اللغة وألفاظها تحليلا منطقياً ، ويتوخى إزالة اللبس والغموض الذى يعترى العبارات التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء فى بحوثهم العلمية حتى تبدو عناصرها واضحة جلية متميزة كما يقول دعاة الفلسفة التحليلية (١٤) والوضعية المنطقية Logical positivism (١٥) ومعيار التمييز بين الصواب والخطأ عند أصحابها هو مبدأ التحقق Principle of verification الذى يقضى بأن اللفظ الذى يشير إلى مدلول حسى فى عالم الواقع هو وحده الذى يكون ذا معنى، وإلا كان كلاما فارغا من كل معنى ...!! وبهذا أصبحت كل بحوث اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية والشعر غير ذات موضوع .

والآن ما مكان اللغة من فلسفتى التحليل والوضعية المنطقية .. ؟ اللغة فيهما بالغة الأهمية ، كلتاهما تتسلل إلى بحوثها من خلال اللغة وألفاظها .

بتحليل قضاياها تحليلا منطقياً للتأكد من معانى العبارات وتوضيحها للناس عامة وللعلماء بوجه أخص ، إنهما تتوخيان الدقة فى توضيح المعانى منعاً للبس والإبهام ، لأن ذلك يؤدى بصاحبه إلى إشكالات يضطرب بها تفكيره ، وتتعقد بها حياته . مع أن التحليل المنطقى فى هاتين الفلسفتين لا يقصد به التحليل اللغوى الذى يشرح المفردات ويحدد معانيها ، لأن هذا تتكفل به معاجم اللغة ، ولكن التحليل المنطقى هو الذى يمارس فى الجملة الخبرية التى يمكن تحويلها إلى قضية منطقية تحتمل الصدق أو الكذب ، بذلك تخرج من مجال هذا البحث العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمر والنهى والتعجب والاستفهام — وتستبعد قضايا القيم من حق وخير وجمال، لأنها تعبر عما ينبغى أن يكون مما ليس بكائن، كما تستبعد قضايا الميتافيزيقا وإن كانت فى نظر النحويين عبارات مفيدة ، تتألف من مبتدأ وخبر ، إن مثل هذه العبارات ألا يتيسر الكشف عن طبيعتها ببرهان منطقى أو منهج تجريبى . وفى ضوء هذا يبدو مكان اللغة من هذه الفلسفة، إذ تستوجب بحوثها الاهتمام بما يمكن تحليل عباراته تحليلا منطقيا ، وإغفال ما تكشف عنه معاجم اللغة بتحليلاتها اللغوية .

ولكن فلسفة القدماء التقليدية السالفة الذكر قد اشتركت فى استنكارها فلسفات الوجوديين Existentialism وقد ظهرت فى صورتها الأخيرة فى باريس فى القرن العشرين بوجه خاص ، رفضت أن يكون موضوع الفلسفة هو البحث فى الوجود بما هو موجود — كما ذهب أرسطو منذ أربعة وعشرين قرنا من الزمان وتابعه فى ذلك حواريوه إلى يومنا الحاضر .

وفى ضوء هذا نقول إن الذى يعنى الوجوديين هو الإنسان الواقعى المشخص الذى وحدوا بين وجوده وحريته ، ولهذا تبدو اللغة

عندهم مجرد تعبير عن قضاياهم السالفة الذكر ، وليس لها فى ذاتها أهمية تشبه أهميتها عند فلاسفة التحليل والوضعيين المنطقيين ، وإن كان الوجوديون قد استعانوا بالأدب ومسرحياته فى شرح أفكارهم والتأثير فى قلوب الناس .

وقد جعل الوجوديون موضوع الفلسفة هو الإنسان (الفرد) الواقعى المشخص ، فى وجوده الحسى ، أى فى حياته اليوميه فى زحمة الكون من ناحية ، وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى ، وقد رفضوا إخضاع الحمية الاجتماعية و الموضوعية العلمية ، لأنهم أهتموا بحريته حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كير كجارد Kiarke geard ١٨٥٥ + يجد نفسه حيال ومواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار الحر تنشأ مسئوليته ، ولكن اختياره لموقف دون موقف ، لا يتقيد بفكرة سابقة أو عليا ، وإلا افتقد الإنسان حريته ، إن الإنسان (الفرد) هو رب القيم وخالقها بمحض حريته . وهى لا ترتد إلى معطيات سابقة ، وهى بهذا تسقط كل سلطه خارج الإنسان تفرض عليه قيما ، وتصبح حرية الإنسان مصدر إلزاماته ، أن سارتر J. P. Sartre ١٩٨٠ + يصرح بأن الاختيار لا يكون مسبوقاً بتدبير عقلى أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه عنده هى الحرية الإنسانية ، وهى مقيدة بموانف تتحكم فينا ، وفى مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، وبهذا يكون رب أفعاله وصانع مصيره . وهذه هى الحرية التى سوغت للوجوديين أن يسقطوا القيم من حسابهم ، سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعى ، أو أملاه المعتقد الدينى ، أو أوجبته عوامل خارجية (سياسة مثلا) إن سارتر يقارن بين حرية الاختيار الخلقى وحرية العمل الفنى ، فالفنان لا يلام إذا أغفل فى عمله الفنى كل القواعد

التى تواضع عليها سابقوه أو معاصروه، وكذلك الحال عنده فى مجال الأخلاق، مع من يختار فعلا من بين أفعال ممكنة من غير أن يضع فى إعتباره قيما معتمدة متعارفا عليها، إن كل فرد — فى نظر الوجوديين — هو رب أفعاله وصانع مصيره كما أشرنا فى كتاب سابق لنا.

فإذا انتقلنا من انجلترا وأوربا إلى أمريكا كانت الفلسفة العلمية (البراجماتية) Pragmatism هى التى تسود الفكر الأمريكى منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى يومنا الحاضر[١٦] وقد انصرف دعاة هذه الفلسفة عن البحث فى المبادىء الأولى والغايات القصوى إلى البحث فى نتائج الأفكار وآثار المعتقدات، فالفكر عندهم شروع العمل، خطة لحل إشكال، اقتراح للتخلص من مأزق، وهى صواب متى تحولت فى حياة صاحبها إلى سلوك ناجح، وتعد خطأ متى انتهت إلى سلوك فاشل، ولهذا انتفت الحقيقة المطلقة، وبطل معيارها الصورى فى المنطق الصورى . . . وامتد هذا الموقف الابستمولوجى إلى مجال الأخلاق، وأصبح الخير - كالحقيقة - سلعة فى الأسواق، قيمتها الحقيقية لا تكمن فى ذاتها، بل تتمثل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلا، فى القيمة المنصرفة Cash-Value كما يقول العمليون البراجماتيون. وأصبحت القيم من حق وخير وجمال - أداة يتوسل بها الإنسان إلى إحراز منفعة، وإذا ثبتت منفعة فكرة أو مبدأ أخلاقى فى دنيا الواقع، تساوى عندهم ان تصمد هذه الفكرة أو ذلك المبدأ لنقد العقل المحض أو ينهار أمه، إن قيمة الفكرة مصونة طالما أثبتت التجربة منفعتها فى دنيا الواقع يقول كاوليم جيمس إمام هذه الفلسفة : إن الحق — أو الخير — كورقة النقد الزائفة، تظل صالحة للاستعمال حتى ينكشف أمرها ويثبت زيفها . ! !

وهكذا أنكر البراجماتيون الحقائق الموضوعية — فى مجال المعرفة،

والقيم المطلقة فى مجال الأخلاق ـ واعتبروا الحقيقة اختراع شىء جديد، وليس اكتشاف شىء موجود، ومقياسها يقوم عندهم فى مدى نفعها فى دنيا العمل، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج، ولهذا وجب أن يسخر العقل لتيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته، وعلى الإنسان ألا يشغل نفسه بالبحث عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً .

بل أوجبوا على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التى تمكننا من السيطرة على الأشياء واستغلالها لمصلحته فى دنياه، وهذا والأحكام تصدق بمقدار ما تشهد التجربة بفائدتها عقليا وعملياً، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج، وليس حكم العقل المنطق النظرى، وأن الفكرة الصادقة هى التى تعمل بنجاح فى تجاربنا فى الحياة، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صوابا بما تحقق من عمل، وشاهد الصدق فيها هو قدرتها على تمكين الإنسان من السيطرة على الأشياء ... إلى آخر مقومات البرجماتية التى يطبقها الأمريكان فى مجالات العلم والإصلاح والتربية والأخلاق والسياسة، وسائر مجالات الحياة النظرية والعلمية(١٧). كما أوضحنا فى كتابين سابقين لنا .

فما مكان اللغة فى فلسفة البرجماتيين ؟ إنهم يستخفون بتبديد الفكر فى البحث النظرى المجرد، والذى يعنيهم بالدرجة الأولى هو أثر معانى الكلمات فى حياة الإنسان، فالفكرة التى يحملها لفظ، قيمتها فى مدى تحولها فى ذهن صاحبها إلى سلوك ناجح موفق فى حياته الدنيا، ومن هنا تبدو أهمية اللغة وقيمة ألفاظها، إن الألفاظ ومعانيها ليس لها قيمة فى ذاتها، بل قيمتها فى نتائجها التى يتكشف عنها المستقبل فى حياة صاحبها .

هذه نماذج من أهم الفلسفات ، ومكان اللغة منها ، وإلى جانبها عرف الكثير من التيارات الفلسفية الحديثة التى اهتمت بدراسة اللغة ، ولعلها استندت فى هذا إلى ما ثبت من أن اللغة وعاء الفكر ، وأداة التفاهم بين الناس أو العلماء بعضهم وبعض ، ولعل الاهتمام بالبحث فى صلة الفكر باللغة ـ وقد تحدثنا عن ذلك من قبل ـ قد حدا ببعض المعاصرين من الفلاسفة إلى أن ينصرفوا عن البحث فى الوجود ـ فى الوجود اللامادى ولواحقه ـ كما كان حال الفلسفة القديمة ـ إلى البحث فى الكلام ، وفى اللغة .

وقد عرف القرن العشرين منذ بداياته الأولى ثورة عارمة بلغت ذروتها فى الفلسفات التحليلية التى اهتمت باللغة باعتبارها خير وسيلة لفهم الكثير من المشكلات، وأخصها الانسان ونشاطه العقلى كما يبدو فى مداخله السيكولوجية والاجتماعية، وقد نشأ هذا الاتجاه الجديد فى جامعة كمبردج فى مطلع القرن العشرين على يد ج . أ . مور + ١٩٥٨ G.E. Moore وبرتراند رسل B. Russell + ١٩٧١ ، وفتجنشتاين + ١٩٥١ Wiftgenstein ثم انتقلت الحركة الجديدة منذ منتصف هذا القرن إلى جامعة أوكسفورد، وانتعشت على يد جلبرت رايل G. Ryle وزملائه ، وسرعان ما تسللت إلى كثير من الدول الأوربية ، وقد اصطنعت منهجاً جديداً واستهدفت دراسه اللغة والعبارات الكلامية التى تعبر عن الفكر ، ولهذا انصرفت الفلسفة عند أصحاب هذه الحركة ـ عن البحث عن المشكلات الحقيقية ـ من الوجود باطلاق ، والنفس البشرية والمعرفة ونحوها ـ إلى البحث فى المشكلات اللفظية .

وأكثر الفلسفات التحليلية ضجة فى هذه السنين هى الوضعية المنطقية التى أنشأتها جماعة فيينا عام ١٩٢٨ كما قلنا من قبل .

وحسبنا أن نجمل هنا تيارى فى الفلسفة المعاصرة عند الإنجليز بوجه خاص أما التيار الأول فقد نقل أصحابه موضوع الفلسفة من الوجود اللامادى ولواحقه - كما كان يقول القدماء إلى « الكلام » الذى يعبر عن الأفكار المجردة ، ومن أئمة هذا الاتجاه أستاذ فلسفة فى جامعة اكسورد هو جلبرت رايل G.Ryle وقد أبان عن رأيه فى بحث ظهر فى منشورات الجمعية الارسطاطاليسية Aristotelian Society عن ندوة كانت فى عام ١٩٦١ تحت عنوان The usage & meanings مستمداً فكرته من السير آلان جاردنر A. Gardner عن كتاب له عن نظرية الكلام واللغة ومؤداها أن اللغة هى المادة التى تصاغ فى تعبيرات تصـــور أفكارا ، والذى يستخدمون هذه المادة (اللغة) يصنعون منها صورا تختلف باختلافهم ولهذا تصبح الجمل فى أية لغة يصنعها مفكر صورة منه يختلف فى أمرها مع غيره ولو تساووا جميعـــا فى العلم بمفردات اللغة وقواعد نحوها ، ونحن نتعلم الكلمات التى تتألف منها الجمل ، أما تركيب الجمل فهو من خلق الكاتب وإبداعه فالكلام إنشاء اصيل ، أما اللغة فهى حصيلة مكتسبة ، ولهذا يفترق الكلام عن اللغة . فخطأ الكلام خروج على قواعد المنطق ، أما خطأ اللغة فهو خروج على قواعد النحو ، وبهذا أصبح موضوع الفلسفة هو الكلام الذى يعبر عن الأفكار المجردة .

أما التيار الثانى فقد تمثل فى الفلسفة الإنجليزية المعاصرة عند جورج ادوارد مور ١٩٥٨ + G.E. Moore والفريد آير A. Ayer وتولمين Toulmin وغيرهم ممن حولوا البحث فى فلسفة الأخلاق إلى اللغة المصطنعة فى كتابات أهلها ، ومن هنا اتجه الباحثون إلى تحليل القضايا الأخلاقية والكشف عن طابعها الوجدانى ، واهتموا بالمقارنة بينها وبين لغـــة المنطق أو العلم ، وأخذ بعضهم يتقصى طبيعة الأحكام التقييمية المستخدمة

فى فلسفة الأخلاق ، واعتنى غير هؤلاء بدراسة لغة الوصف المستخدمة فى مجال النظر العقلى بوجه عام ولهذا تحول اهتمام الباحثين من دراسة المشكلة الخلقية إلى دراسة لغة الأخلاق ، وبذلك مست الحاجة إلى التفرقة بين الجانب العلمى النظرى للمشكلة الخلقية من ناحية الجانب العلمى التطبيق للحياة الخلقية من ناحية أخرى ، ويبررون هذه التفرقة بقولهم أن مشكلات الفلسفة الأخلاقية تختلف عن المشكلات التى تواجه (اليوم) فيلسوف الأخلاق ، أو حتى الإنسان الملتزم بقواعد الأخلاق ودليلهم على هذا أن لغة البحث النظرى فى الأخلاق تختلف منطقيا عن لغة الفيلسوف التقليدى ، وتأدى بهم هذا إلى الاهتمام بموضوع الفلسفة الأخلاقية ، وليس بمشكلات الحياة الخلقية العملية ، ومعنى هذا أن الأخلاق قد انحصرت عند هؤلاء فى مشكلة اللغة المستخدمه فى الأخلاق وليس فى الحياة الخلقية .

ومع تسليمنا بأهمية مايراه هؤلاء المنطقيون من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين نرى أن مثل هذه الدراسات اللغوية لايمكن أن تقضى على المشكلة الأخلاقية فى وضعها التقليدى وقوامه تطلع الإنسان إلى ماينبغى أن يكون فى ضوء مثل أعلى مبنى له بالولاء(٥٨) .

كلمة أخيرة فى لغة الفلسفة :

يبدو مما تخيرناه من الفلسفات المعاصرة أنها تختلف موضوعا وغاية ومنهجاً، ومن الواضح أن أصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة تلائم التعبير عن افكارهم ، ولا يتقيدون فيها إلا بما يرون أنه يساير المنطق ويتمشى مع العقل ، ومن هنا بدت الاتجاهات الفلسفية وجهات نظر شخصية متأثرة بظروف أصحابها وخبرتهم الروحية والمادية ، فمن الفلسفات مادارت بحوثه حول اللغة (كتيارات معاصرة أشرنا إلى اثنين منها)

أو أفسحت للعبارات والألفاظ مكانا مرموقا من حيث أن البحث الفلسفى قد اقتصر على التحليل المنطقى للألفاظ والعبارات كما هو الحال فى فلسفتى التحليل والوضعية المنطقية ، ومن تلك الفلسفات ماقصر أصحابه الاهتمام باللغة على أنها مجرد تعبير عن الأفكار كفلسفات الوجوديين ، ومنها ماركز اهتمامه بدنيا الواقع وحياة العمل المنتج ، وجعل أهمية الألفاظ قائمة فى تأثير معانيها فى حياة الإنسان فى دنياه كما هو الحال فى الفلسفة البراجماتية فى أمريكا .

وليس هذا الحال فى شىء من لغة القرآن ، لأن مصدرها واحد لاشريك له ، أنها نزلت بوحى إلهى ، ولا يطرأ عليها حتى اليوم تغيرا وتحريف فى حكمة من حكمها ، أو معنى من معانيها ، وكانت دائما خطابا موجها إلى البشر فى كل زمان ومكان ، لاتعارض بين معانيها ومنطق العقل - كما سنعرف بعد بشىء من التفصيل - ولكنها بمعانيها لاتشكل فى نهاية المطاف كتاباً فى المنطق أو فى غيره من علوم ، أن الهدف الذى نرمى إليه هو هداية البشر وليس وضع أسس العلم أو الفن أو الفلسفة ، ولهذا أخطأ الذين يربطون بين الدين والكشوف العملية أو المخترعات التكنولوجية(١٦) .

وهم الاعتقاد فى التعارض بين الدين والفلسفة :

قلنا أن اللغة وعاء الفكر وأداة التفاهم بين الناس أو العلماء بعضهم وبعض ، ومن هنا يمتد الحديث عن اللغة إلى الحديث عن الفكر الفلسفى وعلاقته بالنبى بوجه عام :

أن الفلسفة أداتها العقل - وإن أنكر الحسيون والماديون العقل وكل ماليس له مداول محسوس فى عالم الواقع : - والدين أداته الوحى الإلهى الذى ينزل بالحقيقة الإلهية دفعه واحدة من غير مقدمات ، ومن

المفكرين من استخلص من هاتين المقدمتين القول بأن الصلة بين الدين والفلسفة مقطوعة ! بل زاد بعضهم فزعم أن التعارض قائم بين النقل والعقل ، أو بين الشريعة والحكمة . وأدى هذا بطبيعة الحال إلى القول بأن الهوة بين لغة القرآن ولغة الفلسفة هو سحيقة القرار .

والذين مزقوا الصلة بين الدين والفلسفة استندوا إلى ثورة بدت خاصة فى عصر النهضة الأوربية ومطلع العصور الحديثة ، وكان مرد هذه الثورة إلى النفور من سلطان الماضى مثلا فى أرسطو – بعد أن رضيت عنه الكنيسة منذ أن وفق بين فلسفته والعقيدة المسيحية القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ Thomas Ebuinas فاتخذته الكنيسة فى صورته التوماوية مذهبا رسميا لها بزعم أنه سبق إلى التبشير بالمسيحية قبل نزولها ولهذا جعلته بفضل سلطاتها الروحى والسياسى – أساس التعليم فى مدارس أوربا وموضع الثقة خارجها[٢٠] ، إلى جانب أن ثورة عصر النهضة قد اشتدت فى مواجهة الكنيسة التى احتكرت تأويل الكتاب المقـــدس وزعمت أنه يحوى الحقائق كلها ، واتهمت بالهرطقة كل من نادى بحقيقة لا تقرها الكنيسة – مصدر الحقائق – واسلمت المتهمين بالهرطقة إلى ديوان التحقيق (محكمة التفتيش) inquistion لتسلمهم إلى محارقها . . . وآزر هذه الثورة رواد الإصلاح الدينى من أمثال مارتن لوثر + ١٤٥٦ Martin Luther واشتد النفور من النزعات المدرسية فى العصور الوسطى وكانت مجرد محاولات للتوفيق بين المسيحيه والفلسفة القديمة ، وآزرت هذه الحركة نزعات شكية تزعمها أمام الشك الحديث مونتانى + ١٩٥٢ Montaigne ومدرسته ، مع اهتمام عصر النهضة بإحياء التراث اليونانى بكل مافيه من تمجيد لسلطان العقل وسيادته فى حياة الفكر ، وأدى هذا كله إلى استقلال الفكر الفلسفى عن الإيمان الدينى وبالتالى إلى اختلاف

لغة القرآن فى ثباتها وعدم تطورها عن لغة الفلسفة التى تتطور مع تطور الفلسفة واتجاهات أصحابها .

فلما أقبلت مطالع العصر الحديث فى القرن السابع عشرا اشتدت الثورة على الماضى ، والنفور من سلطان أرسطو ، واستبداد الكنيسة بالفكر ، وتمثلت هذه الروح الجديدة فى فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ Franois Bacon فى انجلترا وديكارت + ١٦٥٠ Descartes فى فرنسا . وكان الإصرار على إبعاد الفلسفة عن الدين وكفالة استقلالها عن سلطانه وحصر الدين خارج الأنظار العقلية ، لتكون الفلسفة مكتفية بذاتها ، بعيدة عن اللاهوت ورجاله ، متحررة من الروح المدرسية المشار إليها من قبل .

وفى القرن التاسع عشر هاجم الدين شوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer باعتباره ميتافيزيقا تقوم على الوحى الإلهى ، وهذه أدت إلى تأخر الفكر الفلسفى الميتافيزيقى ولن يقدر لهذا الفكر أى تقدم — فى رأيه — مالم يتحرر من قيود الدين الذى يطالب الفلسفة بأن تتكيف معه وتسير فى ركابه ، ومن أجل هذا أراد شوبنهاور أن تتخلى الفلسفة عن دراسة مشكلة الألوهية .

ولكن هذه الخصومات وأشباهها قد تجاهل أصحابها أن الألوهية قد كانت فى مقدمة المذاهب الفلسفية ، وأن فلسفة الدين تعد اليوم من صميم الدراسات الفلسفية حتى عند المعارضين من أمثال جوزيا رويس + ١٩١٦ Josiah Royce ووليم جيمس + ١٩١٠ وشيلر + ١٩٣٧ Schiller وبرجسون + ١٩٤١ Bergson وهويتهد ١٩٤٧ Whitehead وسانتيانا + ١٩٥٢ Santayana وغيرهم .

ولكن التقاء الفلسفة بالدين خلال تاريخها الطويل ، يتطلب وقفه نجلو فيها مايحتمل أن يكون غامضا فى الموضوع .

التقاء الفلسفة بالدين :

كان برتراند رسل يقول فى مقدمة كتابه فى تاريخ الفلسفة الغربية أنه انفرد بين مؤرخى الفلسفة باعتبار الفلاسفة نتائج وأسباباً ، وهم ثمرة الظروف الاجتماعية التى عاشوها ، والأصـــول السياسية والنظم التى اكتنفت حياتهم، ثم هى فى الوقت نفسه سبب المعتقدات التى تشكل الحياة الاجتماعية فى العصور التى تعقبهم ، ومن المتعذر عنده أن يفهم عصر من العصور أو أمة من الأمم إلا بفهم فلسفتها ، فالتفاعل قائم بين حياة المجتمع وفلسفة مفكرية ... من أجل هذا حاول (رسل) فى كتابه السالف الذكر أن يعرض لكل فيلسوف يؤرخ له باعتباره رجلا تبلورت فيه وتركزت فى فلسفته أفكار ومشاعر كانت شائعة فى صور مبهمة فى المجتمع الذى عاشه ذلك الفيلسوف وقد اقتضاه هذا أن يمهد لكل فصل فى كتابه بتمهيد عن التاريخ الاجتماعى له ، عسى أن يضىء هذا فهم الفلاسفة الذى عرض لتاريخهم[٢١] .

وبالرغم من هـــذه الملاحظة التى سجلناها فى الهامش نرى أن استقراء تاريخ الفكر الفلسفى يشهد بأن من الضلال أن نعزل الفلاسفة عامة عن جوهم الروحى ومحيطهم الحضارى وبيئتهم الاجتماعية ، فقد تفاعلت الفلسفة فى كل عصور التاريخ فى العلم والدين والفن ، وسائر وجوه النشاط الحضارى الذى عايشته إلى أن كان بين من تفلسفوا رجال دين وعلماء وفنانون، ويرى المؤرخ الفرنسى اميل بوترو + ١٩٢١ E. Boutraux أن الفلسفة قد نشأت فى جانب منها عن الدين ، فليس فى وسع مؤرخ الفلسفة أن يستبعد من مذاهبها تلك التى مزجت بين النظر

العقل والإيمان الديني ، فكثير من الفلاسفة كانوا رجال دين ، ومن الفلاسفة من كان قلبه عامراً بالإيمان الديني ، وكثيراً ما تحولت معتقدات دينية إلى مذاهب فلسفية ، والعكس صحيح بشهادة تاريخ الفلسفة ، ولا يمنع هذا من أن نقول أن الفلسفة قد نشأت يوم آمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة ، واتخاذه أداة لإدراك الحقيقه ، أن منهج الفلسفة أصلا عقلي خالص وأن الفيلسوف يدرس الكون والإنسان ، ويهتم بالقضايا الأولية والمفهومات العقلية ، ويبدأ بالبحث النظرى لينتهى إلى التوصل إلى الحقيقة ، بينما يستند الدين إلى الوحى الإلهى الذى ينزل بالحقيقة دفعة واحدة من غير مقدمات ، وبدون وسيط من استقراء تجريبى أو تأمل عقلي ، وعلى المؤمن أن يسلم بحقائق الوحى أولا ، ثم يسخر عقله فى إثباتها أو إبطال حجج منكريها والشاكين فيها(٢٢) .

وما من شك فى أن الواقع الدينى قد أدى فى كثير من الحالات إلى بحث فلسفى فيما يتضمن الدين من معتقدات ومبادئ ، لأن العقل بطبيعته نزاع إلى التفكير فى المشكلات الدينية (وغيرها) ، والبحث عن حلول لها ، ومن هنا جاء البحث الفلسفى فى طبيعة الله ووجوده ووحدانيته وصفاته وعلاقته بمخلوقاته مـع مايقتضيه ذلك من البحث فى حقيقة الكون ، وفيما إذا كان قديماً أو حديثا ، موجودا بذاته أو بغيره وعن مكان الإنسان من هذا الكون ومدى حريته أوجبريته ، ومبلغ مسئوليته عن أفعاله ، وطبيعة القيم التى ينبغى أن يدين بالولاء لها ، إلى جانب البحث فى حقيقة الوحى الألهى ووجه الحاجة إلى النبوات ، ونحو ذلك من موضوعات شغلت الكثيرين من الفلاسفة وخاصة من كان منهم فى العصور الوسطى شرقا وغرباً .

لا تعارض بين إيمان الفلسفة بالعقل ، وبين القول بالعلاقة التى ربطت

بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى فالفلسفة تحتل مكانها من الدراسات الإنسانية التى يهتم بها رجال الدين ، وكثيرون من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين بدءوا حياتهم بدراسات دينية ، ولكن هل للقاء الفلسفة بالدين أثره فى التوحيد بين لغة الدين ولغة الفلسفة ؟ لا نظن ذلك لأن لغة القرآن من وحى الله ، وهى ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال وتختلف باختلاف الزمان أو المكان ، بينما تتأثر لغة الفلسفة بطريقة صاحبها وقدرته على التعبير ، ومن هنا كان تطورها بتطور الفلاسفة واتجاهاتهم الفكرية .

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى — مسيحيين غربيين أو مسلمين شرقيين — كانت الفلسفة تستخدم أداة للتوفيق بين النقل والعقل ، أو بين الشريعة والحكمة ، بل استعان بها علماء اللاهوت فى الغرب المسيحى وأهل الكلام (والتوحيد) فى الإسلام[٣٣] فى الذود عن العقيدة الدينية وتوكيد حقائقها :

موقف فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى :

حسبنا من هؤلاء أن نشير إلى كبارهم ، ونعنى بهم القديس أوغسطين St. Augustine ٤٣٠ م + والقديس انسليم St. Anselm + ١١٠٩ (كبير الأفلاطونيين) والقديس توما الاكوينى + ١٢٧٤ St. Thoms Acquinas (كبير المشائيين) : يقول أولهم آمن لكى تتعقل لأن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، ويقول القديس أنسيلم أن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة تفكيره ، فالعقل لا يستطيع بغير الإيمان أن يدرك حقائق الوحى — بالغا ما بلغ العقل من دقة التفكير وصحة البرهان ، فبالإيمان يستعين العقل على فهم حقائق الكون فهما عقليا ، وأما القديس توما الاكوينى فقد ميز بين مجال العقل ومجال الايمان ، ورأى أنهما وسيلتان

من وسائل المعرفة ، وأن وظيفة العقل أن يهيىء لنا النظر ويقودنا إلى الايمان مخالف فى هذا زميليه ، ولكنه رأى أن الحقيقة العقلية لا تتناقض مع الحقيقة الدينية لأنهما لو كان بينهما تناقض ماأمكن أن يصدقان معاً ـ طبقاً لقانون التناقض ـ ومن هنا يثبت أن العقل والايمان وسيلتان مؤديتان إلى حقيقة واحدة ، وليس فى وسع الإنسان أن يدرك كل الحقائق الدينية عن طريق العقل وحده ، لأن هذه الحقائق فائقة للعقل فلا يستطيع العقل وحده إدراكها ، ومن ثم ينبغى أن تكون حقائق الوحى أول مايصدق بصوابها الانسان .

وهكذا رأت الفلسفة المسيحية فى عصورها الوسطى أن العقل يقصر عن الاحاطة بالكثير من حقائق مابعد الطبيعة ، ومن ثم وجب ألا يكون وسيلة إدراكها وكان هذا حتى فى عصر توما الاكوينى فى القرن الثالث عشر ولهذا قيل أن الفلسفة ليست إلا خادمة لعلم اللاهوت .

موقف فلاسفة الاسلام فى العصور الوسطى :

أما الفلسفة الإسلامية في عصورها الوسطى فقد استخدمها أهلوها أداة للتوفيق بين النقل والعقل ، أو بين الشريعة والحكمة فيما يقول ابن رشد + ١١٩٨ م إذ كان يقول بأن الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعه وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وقد لاحظ البعض أن هذا من شأنه أن يجعل الصدارة للفلسفة على الدين ، مادمنا نلوى النصوص الدينية لتتمشى مع المذهب الفلسفى ، لأن الفلسفة تصبح فى رأيهم أسمى صورة للحق . ومن ثم ينبغى الاستعانة بتأويل(٢٤) النصوص القرآنية التى تخرج فى الظاهر على منطق العقل ، ومن أجل هذا قال المستشرق الهولندى دى بوير :

أن هذا الرأى يبدو عليه مظهر الالحاد ، فالدين الحق لنا يرضى بأن

يقر للفلسفة بالمكان الأول فى بيان الحقائق ، ولهذا كان من الطبيعى أن يحاول المتكلمون فى المغرب والمشرق أن ينتهزوا الفرص حتى ينزلوا الفلسفة حتى تصبح خادمة لعلم الكلام .

وكانت الفلسفة الاسلامية فى تلك العصور مسخرة - مع علم الكلام - للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، وجاهر البعض بأن العقل بعيداً عن الوحى لا يصلح أداة لمعرفة الحقائق الالهية ، وإن رأى غيرهم أن ثمة ديناً عقليا هو فوق الأديان كلها ... وقد حاولوا استنباطه عن طريق العقل النظرى ، وشغل فلاسفة الاسلام أنفسهم فى تلك العصور بالتوفيق بين فلسفة اليونان خاصة وعقيدة الاسلام بينما استند جمهرة المتكلمين من المسلمين إلى منطق العقل أكثر مااعتمدوا على النص الدينى وفى ضوء هذا أخذوا يدافعون عن العقيدة الاسلامية ويعتمدون بمنطق العقل حجج منكريها والشاكين فيها ، ومن هنا ذهب بعض المستشرقين — كانوا يرون أن الفلسفة الاسلامية ليست إلا فلسفة اليونان فى ثوب عربى - أن المتكلمين هم فلاسفة الاسلام الحقيقيون ، وفى مقدمة هؤلاء المتكلمين وأبرزهم إعتصاما بالعقل كان المعتزلة ، وقد ضاق بعض أئمة الفقهاء بهذا الاتجاه ، وكان الغزالى (الأشعرى الصوفى) ت ١١١١ م أشد هؤلاء ضيقا بالفلاسفة والمتكلمين معا ، ولا يعرف لحملته الضارية عليهم نظير فى الشرق أو فى الغرب(٢٥) ، وقد وجد الغزالى أن المشكلة الدينية يتطلب حلها ذوقا باطنيا لا يكون بغير التصوف الذى تؤدى مجاهداته إلى تصفية النفس بعد رفع حجاب الحس ، على أن التوفيق بين الشريعة والحكمة لا يمنع من التباين الواضح بين لغة القرآن ولغة الفلسفة حتى إذا قدر لهذا التوفيق أن ينجح لأن التباين بينهما جذرى وليس سطحيا .

خاتمة البحث :

أبنا فيما أسلفنا أن اللغة وعاء الفكر وأداة التفاهم بين الناس والعلماء بعضهم وبعض وأشرنا إلى أن أهم الخصائص التى تميز لغة القرآن الكريم أنه وحى من الله أنزله على من اصطفاه رسولا لهداية البشر فى كل زمان ومكان وأن القرآن قد نزل بلغة قريش وهم أئمة بيان وشعر وخطابة ، وتحداهم أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا وانقطعت بهم السبل ، فكان هذا إثباتاً لصحة دعوى الرسول وصدق رسالته ، وعاشت لغة القرآن طوال حياتها سليمة لا يعمد مسلم بأن يعرض لها بحذف أو إضافة أو تحريف فإن هذا لا يباح بإجماع ولا باجتهاد فى الرأى وكان إعجاز القرآن ـ معنى ولفظاً ونظماً ـ مثار إنبهار حتى لمن لم يكن قد أسلم بعد من أهل قريش . والمعانى التى تحملها لغته لا تتعارض مع منطق العقل ، وإن كانت بهذا لا تشكل فى نهاية المطاف كتابا فى المنطق أو غيره من علوم أو فنون أو فلسفات .

أما لغة الفلاسفة فإنها تعبرعن وجهات نظر شخصية تتمثل فى مواقف فكرية أو اتجاهات عقلية فى طبيعة الكون والإنسان وقيمه العليا ونحو ذلك من موضوعات شغلت الفلاسفة فى كل عصور التاريخ ، وهى تقوم على منطق العقل ولكنها تتأثر لا محالة بفردية أصحابها وظروف حياتهم وسائر خبراتهم الروحية والمادية حتى ليصدق القول بأن الفلسفة تختلف باختلاف أصحابها موضوعاً وغاية ومنهجاً ، وأن كلا من أصحابها (أو كل مدرسة من مدارسها) تصطنع لغة تلائم التعبير عن أفكارها ، وتتسق مع توضيح مذهبها ، ولا يتقيد الفيلسوف عادة إلا بما يرى أنه يساير المنطق ويتمشى مع قوانين العقل ، ومن هنا أسقطت الفلسفة من حسابها التأثر بالخلافات القائمة بين الأجناس أو الألوان أو الأديان أو العصبيات .

وهذا هو الشأن مع ديننا الإسلامى الحنيف وإذا كان الباحثون فى إعجاز القرآن كثيراً ما يتحدثون عن صنيعه بالقلوب ، وكيف كان بعض الذين لم يؤمنوا بالإسلام يختلسون اللحظات ليستمعوا إليه فإن لغة الفلاسفة لا تتوخى التأثير فى نفس القارىء بجمال الأسلوب وبلاغة التعبير وحسن البيان بل تتوخى التعبير الدقيق عن الأفكار ، لأنها تخاطب العقل دون الوجدان وإن لم يمنع هذا من أن بعض الفلاسفة — قديما وحديثاً — أدباء وشعراء .

ولغة القرآن تتلبس أحسن الحيـــل وأدناها إلى الحشمة والأدب فى التعبير فتلجأ إلى المجاز فى اللفظ وتستبدل الكناية بصريح القول ، فمن ذلك قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) واهجروهن فى المضاجع ، فاعتزلوا النساء فى المحيض . . . ونحو ذلك من كريم العبارات ونبيل الألفاظ ـ أما لغة الفلسفة (والعلم عامة) فلا ترى بأساً من أن تجاوز الأدب والحياء فى التعبير عن الأفكار ، دون خوف من أن لغة الفلاسفة (أو العلماء) جرح لمشاعر القراء .

وإذا كان العقل أداة الفلسفة ، وكان الوحى الإلهى أداة التوصل إلى الحقائق الدينية فمن الضلال أن نستخلص من هاتين المقدمتين وجود تعارض بين الدين والفلسفة ، وشواهد هذا التعارض (الظاهرى) عند أهله ، تؤيدها ثورة عصر النهضة الأوربية ومطالع العصور الحديثة على الروح الدينية التى سادت أوربا منذ بدء العصور الوسطى ، مع أن هذه الثورة كانت لها أسبابها التى ترتبط بروح عصرها وظروفه وكان أوضح مقوماتها النفور من استبداد السلطة العلمية ـ مثله فى أرسطو ـ وسيطرة السلطة الدينية ـ ممثله الكنيسة ، ومن ورائها ديوان التحقيق Inquisition مما أدى إلى اضطهاد رواد الفكر الجديد وخنق الحرية عند المفكرين ، وتوقفت حركة التقدم الذى انتعش بعد الانتصار على السلطتين سالفتى الذكر .

والذى يشهد به استقراء تاريخ الفكر الفلسفى أن الألوهية كانت مثار إهتمام الفلاسفة وأن فلسفة الدين تعد اليوم من صميم الدراسات الفلسفية عند المعاصرين من الفلاسفة ، وليس من الممكن عزل الفلاسفة عن جوهم الروحى ومحيطهم الحضارى وبيئتهم الاجتماعية ، فالفلسفة قد تفاعلت فى كل عصور التاريخ مع الدين والعلم والفن وسائر وجوه النشاط الحضارى ولهذا كان الكثيرون من الفلاسفة رجال دين ، أو كانت قلوبهم عامرة بالإيمان الدينى وما من شك فى أن الدافع الدينى قد أدى إلى بحث عقلى فى مشكلات دينية ، فى مقدمتها : الألوهية ، وفيما إذا كان الكون قديماً أو حديثاً ، ، موجوداً بذاته أو بغيره ، وفى مكان الإنسان من الكون ومدى حريته أو خيريته ، ومبلغ مسئوليته عن أفعاله . وفى تحديد القيم العليا التى ينبغى أن يدين لها بالولاء .

وكانت محاولات التوفيق بين الشريعة والحكمة عند فلاسفة العصور الوسطى فى الغرب المسيحى والشرق الإسلامى معقد طرافة وموضع ابتكار وأصالة لا تخفى على مفكر منصف ، أو مؤرخ نزيه محايد ، ومن المستشرقين من جاهر بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة اليونان فى ثوب عربى ، ولكنه لم يملك إلا الاعتراف بأن علم الكلام الإسلامى فيه أصالة تجعله الفلسفة الحقيقية فى الإسلام ، ولا يمنع من القول بأن الخلاف بين لغة القرآن ولغة الفلسفة - مع اختلافها باختلاف أصحابها وروح عصرهم - بينهم فروق جذرية - كما قلنا من قبل - فلغة القرآن وحى إلهى لم يطرأ عليها تغيير أو تطور ، وهى تخاطب العقل والوجدان ، وتستهدف التأثير فى قلوب الناس ومن هنا جاء إعجازها البلاغى ، بينما أن لغة الفلاسفة من وضع بشرى ، وهى تختلف باختلافهم ولا تتفق إلا أنها تخاطب العقل دون الوجدان .. إلى آخر ما قلناه من قبل . . .

هوامش البحث

(١) كان موضوع حديثنا فى مؤتمر مجمع اللغة العربية فى العام الماضى، بين لغة الأدب ولغة العلم.

(٢) فنحن لا نتورط فيما تورط فيه أحد كبار رجال الدين (وهو الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) وهو أكبر تلاميذ الإمام محمد عبده حين قال فى مستهل مقدمته لكتاب مصطفى صادق الرافعى « إعجاز القرآن سنة ١٩٢٦ : إذا كان من واجب كل مسلم أن يحتفظ فى بيته بنسخة من القرآن الكريم فإن من واجب كل مسلم أن يحتفظ فى بيتة بنسخة من كتاب الرافعى عن إعجاز القرآن ... !

وإن كان محمد سعيد العريان قد أشرف على الطبعة الناسقة عام ١٩٧٣ وأباح لنفسه أن يحذف الفقرة السالفة من مقدمة الشيخ رشيد رضا، ويزيد فيضيفها إلى الدكتور يعقوب صروف (منشىء المقتطف شيخ الحلات العربية كما قال ... مع أن الأستاذ العريان يقول فى بدء مقدمته هذه الطبعة الثانية من إعجاز القرآن لم تزد فيها شيئا على ما كان فى الطبعات السابقة إلا ما كان من تعليق بعض الحواشى . . وهـذا يشهد بمدى أمانته العلمية وهى أهم شروط المنهج العلمى ـ ونأسف لذكر هـذا لأن الأصل أن نذكر محاسن موتانا .

(٣) من الميسور أن يتفق علماء الرياضيات على تعريفها ، فيقولون : أن موضوعها هو الكم (عدد) وهو موضوع الحساب وشكلا (وهو موضوع الهندسة) وأن مناهجها عقلية ومن الميسور أن يتفق أصحاب العلوم الفيزيقية (الطبيعة) على تعريفها ، فيقولون أن بعضها يبحث فى الكائنات الحية (كعلوم الحياة والحيوان والنبات) وأن مناهجها تجريبية استقرائية ، وليس بين الفلاسفة مثل هذا الاتفاق على تعريف الفلسفة .

(٤) « هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب » البقرة ٢ — ٣ « هدى ورحمة للمحسنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون ... لقمان ٣ .

(٥) يقول « نولدكه Noeldcke فى كتاب تاريخ القرآن ج ٢ : إن النص القرآنى المتداول بين المسلمين بمن فيهم الشيعة هو أحسن صورة من الكمال والمطابقة ـ وقد أكد « موير » Muir فى كتابه عن « محمد والقرآن » أن المصحف الذى جمعه عثمان قد توافر على انتقاله من يد إلى يد حتى وصل إلينا بغير تحريف ، فلا يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة المتصارعة والنص القرآنى باق كما هو على الدوام يتحدى الزمن وقال « لوبلو » Leblor فى كتابه عن « القرآن والتوراة العبرية » أن القرآن هو الكتاب الربانى الوحيـــد الذى ليس فيه أى تغيير يذكر .

(٦) بهذه المناسبة نقول أن مجلس الشعب المصرى قد أقر فى دورته المنتهية فى يونيو ١٩٨٥ الالتزام بقانون مصرى سابق ينص على أن يختص مجمع البحوث الإسلامية دون غيره بالإشراف على طبع ونشر وتسجيل وتوزيع وعرض وتداول المصحف والأحاديث النبوية ، ومن خالف ذلك عوقب بالسجن وبغرامة تتراوح بين ثلاثة وعشرة آلاف جنيه مصرى ، ويعاقب بالأشغال المؤقتة وبغرامة تتراوح بين عشرة آلاف وعشرين ألف جنيه كل من حرف عمداً نصاً فى القرآن ... الخ .

(٧) المنطق هو العلم الذى يبحث فى الفكر من ناحية صوابه وخطئه ، أو يضع قوانين الفكر التى تميز بها بين صحيح الفكر وفاسده ، ويدرس الطرق التى يكتسب بها العلم الصحيح ، ومراعاة قوانين المنطق التى تعصم الذهن من الخطأ فى التفكير .

(٨) ويحرص المنطق على توخي الدقة والوضوح في الفكر واستخدام الألفاظ والتراكيب اللغوية التي تصطنع أداة للتعبير عن الأفكار . إن من المتعذر ضبط قوانين الفكر وتطبيقها للتمييز بين صحيح الفكر وفاسده إلا بعد دراسة الأساليب اللغوية التي نصطنعها في التعبير عن أفكارنا ، ومن وظائف المنطق أن يزيل عن اللغة ما يحتمل أن يعتور ألفاظها من غموض ، ومن أجل هذا عرفت الدراسات المنطقية إتجاها لغويا يجاهر أصحابه بأن المنطق قد تفرع عن اللغة ، وأن بحوثه جزء من بحوثها وخاصة في مجال النحو ، بحجة أن اللغة أداة التعبير عن الفكر ، فإذ كان المنطق يبحث في الفكر ، فلا مناص من أن يعرض لبحث وسيلة التعبير عنه ، ولا سيما وأن الفكر مستحيل بغير اللغة ، وبغيرها يستحيل على الإنسان أن يزاول عملية فكرية ، وبفضل اللغة ينتقل العقل ـ دون أن يتكلم الإنسان ـ من المحسوس إلى مجرد . والمنطق هو الذي يقوم بتحليل الألفاظ توطئة لوضع القواعد التي ينبغي إتباعها في التعبير بحيث يكون التفكير صحيحاً شكلا وموضوعا وفي هذا تقوم الصلة بين المنطق والنحو ، فوظيفة النحو البحث في اللغة ووضع قواعدها ومن هنا بدت الصلة وثيقة بين اللفظ والمعنى ، وليس ذلك بغريب إذا لاحظنا أن المنطق قد ارتبط منذ نشأته الأولى باللغة ونحوها ، بدا هـذا عند السوفطائية الذين أنشأوا ـ منذ القرن الخامس قبل الميلاد ـ فن الجدل والمناظرة ، وكانوا يعدون الشباب للحياة النيابية وما تقتضيه من خطابة وجـــدل وإقناع وعند أرسطو ليست المقولات إلا تقسيمات لغوية الألفاظ حتى ليمكن القول بأن مبحث المقولات والتصورات ـ وحتى القضايا ـ ليست إلا أبحاثاً لغوية منطقية ، وقد جعل الرواقية من أقسام المنطق الخطابة وهي فن الكلام الجيد الذي يتناول اللغة والفكر ، ولما اتصل المسلمون بالمنطق اليوناني في عصورهم الوسطى أدرك بعضهم صلته بالنحو العربي ،

وعارض ذلك آخرون ، منهم إخوان الصفا الذين وجدوا ان النطق يعنى التفكير ، والتعبير بالفعل (نطق) يمكن أن يعبر عن أمر لفظى ، ويعبر أيضاً عن أمر معقول ، وقد رأى أمثال سعيد السيرا فى أن النحو فى غير حاجة إلى المنطق ، والعكس غير صحيح ، ورأى أمثال أبى بشر متى بن يونس أن المنطق غير محتاج إلى النحو ، أما النحو فمحتاج إلى المنطق فى ترتيب المعانى وضبط الفكر ، ورأى غير هذين الفريقين من أمثال أبى حيان التوحيدى ضرورة الجمع بين النحو والمنطق كما أبان عن عن ذلك فى كتاب المقايسات وفى العصور الحديثة بدت الصلة بين النحو والمنطق وثيقة عند بعض الباحثين ، وإن عارض هذا آخرون ، لأن بينهما خلافاً فى الموضوع والغاية . فصحة التفكير شىء وصحة الكلام شىء آخر وقد بقيت العلاقة بين المنطق والنحو قائمة حتى عند العرب والغربيين على السواء ، ولكن المنطق الحديث فى شكله الصورى الرمزى لا شأن له باللغة وغموضها .

(٩) الاسراء آية ٨٨ .

(١٠) البقرة آية ٢٢ — ٢٣ وقارن : يونس ٣٨ ، والطور آية ٣٤ وهود آية ١٣ .

(١١) منها قول مسيلمة الكذاب : الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب طويل ، وخرطوم طويل . . وقوله : ياضفدع بنت ضفدعين ، نقى ما تنقين ، يضعك فى الماء وتضعك فى الطين لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين وقوله : والمبذرعات ذرعا والخابرات خبزا ، والثاردات ثرداً ، والحاصدات حصدا ، والعاجنات عجنا . . . إلى آخره المذر الذى ظنه هو وأمثاله قرآنا عربيا .

(١٢) كان منها مجاز القرآن لأبى عبيدة ، ونظم القرآن للجاحظ .

(١٣) وأسماها الفلسفة الأولى (أى الميتافيزيقا) تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى عنده العلم الطبيعى، وسماها بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقا. وبالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله.

(١٤) Analytic philosophy دعا إليها جورج إدوارد مور + ١٩٠٨ فى مقال عام ١٩٠٣ وشاركه فى تأسيسها برتراندرسل + ١٩٧١ ودنبر بروض + ١٩٥٤ وسوزان ستيبنج + ١٩٤٣ (وهم من أساتذة الفلسفة فى جامعة كمبردج وزاد فكن لهـــا فجتنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein الألمانى ثم الأستاذ بكمبردج فى رسالته المنطقية الفلسفية Tract atus philosophics وقد ترجمها إلى العربية د. عزمى إسلام.

(١٥) ظهرت الوضعية المنطقية فى فينا بالنمسا عام ١٩٢٨ على يد مورتس شليك M. Schlick المقتول عام ١٩٣٦ وردولف كارناب + ١٩٧٠ R. Carnap وقد تلقاها فى انجلترا الفريداير وتزعم التبشير بها هناك - ومعيار التمييز بين الصواب والخطأ عند أصحابها هـــو مبدأ التحقق principle of verification الذى يقضى بأن اللفظ الذى يشير إلى إلى مدلول حسى فى عالم الواقع هو وحده الذى يكون ذا معنى، وإلا كان كلاما فارغا من كل معنى. وبها أصبحت كل بحوث اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية والشعر غير ذات موضوع ... لكن النقاد يقولون أنهم يحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى تعالج بمنهج تجريبى، لكن العقل بطبيعته سيواصل البحث عن الفا كهة المحرمة أنهم يهدمون الفلسفة ويرنون إلى العلم بإعجاب مصحوب بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء. وهم بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقى يتجاهلون الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها الفلسفة منذ أقدم العصور، وتبدو قضيتهم مثيرة للدهشة، إذ يقولون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة، ودليلهم

على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لإدراك الحقيقة . . . أن العقل فيما قال « الفرداير » مجرد حركات فى عضلات الحنجرة ولكن كيف يمكن لعضلات الحنجرة أن تفكر وتتصور وتتخيل وتتذكر وتستنبط الناتج من مقدمتها ، وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ إلى آخر ما قلناه فى كتاب سابق لنا .

(١٦) مؤسسوها : بيرس ١٩١٤ + G. S. Pierce وشيلر + ١٩٣٧ Schiller الانجليزى . ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وهو أكبرهم وجون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey (المعنى بالأخلاق بالدرجة الأولى) .

(١٧) لكن نقاد الفلسفة العملية من أمثال كورنفورث Cornforth فى دفاع عن الفلسفة فى مواجهة الوضعية و (البرجماتية) وجورج سانتيانا Santayana + ١٩٥٢ وبرتراندرسل + ١٩٧١ Russell فى تاريخ الفلسفة الغربية ، قد لاحظوا أن البراجماتيين اصدرت فلسفتهم عن البيئة الأمريكية الصناعية فعبروا بها عن عصر الاقبال على الصناعة والانتاج الضخم، والواقع أن الحق يجب أن ينحى بعيدا عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات ، أنه مستقل عن الفعل الذى يدركه والظروف التى تحيطه، يقول رسل فى نقد جون ديوى أنه يهتم بتعليق الحق أو الاعتقاد على نتائجه فى المستقبل مع أن الذى تثوى فيه العلل ، هو الماضى الذى لا يتأثر بما نفعل، أنه مستقل عن إرادتنا فى الحاضر والمستقبل، وإذا تأكد الحق بنتائج المستقبل فإنه يتغير بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل . والرأى عندنا أن وظيفة العقل فى الفلسفة هى الكشف عن الحقيقة ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، أن الأفكار الصادقة لها نتائج مرضية وليس العكس ، ولكننا نحمد للبراجماتية

نزعتها الواقعيـة العملية ، وإن كان الإغراق فيها قد أفضى إلى الاستخفاف بالبحث النظرى وهو الطريق إلى الكشف عن الحقائق والبراجماتية أقدر من فلسفات أخرى على مواجهة مطالب الحياة ومقتضياتها ، أنها توصى بإرادة الاعتقاد ـــ وهـــو عنوان كتاب لوليم جيمس .

(١٨) ونضيف إلى هذا أن الفلسفة فى صورتها التقليدية تبحث فى الوجود اللا مادى ولواحقه ، فهى تدرس مشكلة الوجود والمعرفة والإنسان وما يتصل بها من لواحق ومن الطبيعى أن تتفرع عنها تيارات فكرية تتناول اللغة أو غيرها من موضوعات أما أن يقال أن مثل هذه التيارات الفرعية تجب الفلسفة فى صورتها الأصلية وتغنى عنها فذلك شىء مرفوض أو يحتاج إلى إعادة نظر . . . وقديما زعم الوضعيون أن العلم الطبيعى هو الفلسفة ..... فتجاهلوا بذلك وظيفة الفلسفة فى دراسة مشكلات ليست فى متناول العلم ولا يستقيم العلم بدونها ، والعلم يفترض وجود مدركات عقلية مقدمات أعم من مقدماته ، دون أن يعرض للبرهنة على صحتها لأنها لا تدخل فى موضوع العلم ومنهجه ، فالعلم يفترض وجود المادة وقانون العلية أو عدم التناقض والبحث فى ذلك هو من صميم الفلسفة وللفلسفة وظيفتها الاجتماعية فى إنارة الطريق للخروج من المآزق وأهمية الفلسفة الميتافيزيقية فى البحث فى مشكلة الوجود والانسان والمعرفة . . الخ إلى جانب ضرورة المنطق والأخلاق والجمال علوما معيارية تعالج موضوعاتها بمناهج عقلية وليست تجريبية . . إلى آخر ما أوضحناه فى كتاب سابق لنا . ،

وقد كان أبرز المعادين لتلك الحركة عالم منطق لامع هو كارل بوبر K. Popper إذ أنه تصدى لعمالقة التحليل قائلا ـــ وقوله الحق ـــ أن

آخر طريق لضياع العقل هو انصرافه عن البحث في المشكلات الحقيقية إلى البحث في المشكلات اللفظية ، فإن هذه ليست مشكلة فلسفية كما يدعى التحليليون الذين يزعمون أنها المشكلة الفلسفية الوحيدة . أن الفلسفة الحقيقية عنده هى التى تهدف إلى فهم الكون والإنسان ، فإن تخلت عن ذلك افتقدت وظيفتها وأصبحت خــواء وتحولت المشكلة كلها إلى متاهات لغوية .

(١٩) لأن قواعد الدين ثابتة لا تتغير ، ونظريات العلم تتطور وتتغير والربط بينهما يوقف التقدم ويعرقل التطور — إذا كان لرجال الدين سلطة زمنية كما حدث فى أوربا إبان العصور الوسطى ، فمن ذلك أن بطليموس + ١٤١ م قال أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور حولها وأيدت الكنيسة نظريته بآيات من الأناجيل !! ولكن كوبرنيكس + ١٩٤٣ قد توصل بعد دراسات علمية إلى عكس هذه النظرية ، فاضطهدت الكنيسة كل مفكر أيده: بدءاً من جاليليو + ١٤٦٥ حتى أصبح اليقين العلمى بنظريته لا يقاوم ، فاجتمع الديوان المقدس بالكنيسة بجميع كاردينالاته وقرر بإجماع أن النظرية العلمية الجديدة تؤكد ما سبقت إلى إقراره الأناجيل . . . وأن رجال الكنيسة الذى قاموا النظرية واضطهدوا القائلين بها قد أساءوا تفسير آيات الأناجيل .

(٢٠) شكا رسل + ١٩٧١ B. Russell من أن الكنيسة قد ضاقت به لأنه تعرض لنقد أرسطو فى حديث ألقاه فى الإذاعة البريطانية . ! ! والمعروف أن الدستور البريطانى يبيح لكبار المفكرين حتى يطعنوا فى الله . ! !

(٢١) History of western philosophy ولكن ربما بدا لنا أن

رأيه يصدق على الفلسفات التى كانت رجعاً للتيارات الاجتماعيه والفكرية والحضارية التى سادته ويبدو هذا عادة فى عصور الاضمحلال ، أما فى غيرها فيبدو أن الفلسفات الضخمة العميقة كانت فى جملتها مقطوعه الصلة ببيئتها الحضارية بوجه عام ، إذ كانت نتاجا عقليا خالصا لعبقرية أصحابها ، ففلسفة أرسطو — على سبيل المثال — أضعف ما فيها هو ما كان متأثراً فيه ببيئته الاجتماعية — كتأثره بروح عصره فى وطنه فى تأييد استرقاق اليونانى لغيره من الأجناس فى الحروب ، أما الخالد من عناصر فلسفته وفلسفة غيره من العباقرة فالأصح أن يقال عنه أن أصحابه كانوا يفكرون فيه على غير مثال ، أو أنهم سبقوا عصرهم بأجيال أو قرون .

(٢٢) هذا فى العقائد — كوجود الله ووجدانيته ويوم البعث . . أما فى الشرائع — العبادات والمعاملات — فإن الإسلام يبيح الاجتهاد بالرأى — بالعقل : القياس فيما لم ينزل فيه وحى .

(٢٣) يراد بعلم الكلام الدفاع عن العقائد الدينية وإبطال حجج خصومها أو منكريها بالحجة والمنطق — كما هو واضح فى متن كلامنا بعد قليل .

(٢٤) اصطلح الفقهاء وغيرهم على أن التأويل هو تفسير الآية أو الحديث بمعنى غير المعنى الذى يفهم من ظاهر اللفظ .

(٢٥) انظر نقده فى المنقذ من الضلال ، وتفصيل حملته على الفلسفة فى «تهافت الفلاسفة» ، وقد فندها ابن رشد فى كتابه (تهافت التهافت) : أسس الفلسفة ط ٧ ص ٢٥٨ وما بعدها . وقصة الصراع بين الدين والفلسفة حـ ٣ ص ١٢١ وما بعدها .

مصادر البحث

عبد القادر الجرجانى : دلائل الاعجاز

أسرار البلاغة

الباقـــلانى : إعجاز القرآن

مصطفى صادق الرافعى : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ط ٩ (١٩٧٣)

د. محمد عبد الله دراز : مدخل إلى القرآن الكريم (بالفرنسية)

وترجمة محمـــد عبد العظيم على ومراجعة

د. السيد بدوى ط ١ (١٧٩١)

سيد قطب : التصوير الفنى فى القرآن ط ٨ (١٩٧٥)

محمد موسى محمد : القرآن والفلسفة (١٩٥٨)

د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ط ٣ (١٩٦٧)

د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق : نشأتهـــا وتطورها ط ٥

مصورة (١٩٨٥)

أسس الفلسفة ط ٨ مصورة (١٩٨٣)

مصادر أجنبية عامة :

The Revolution in Philosophy (1956)

مجموعة كلمات ألقيت فى الاذاعة البريطانية ـ كتب المقدمة G. Ryle

المشرف على المجلة

E.S. Brightman, The history of Religion (1940)

D. Tiall Edwards, The Philosophy of Religion (1930)

C. E. M. Joad, Return to Philosophy
Philosophy in the Twentieth Ceutury, 4 vols. edited by W. Banet & H. Cikèn (! !)

E. S. Langer, Philosophy in New-Key (1942)

R. Le Senne, Introduction a la philosophie (3me ed. 1949)

E. Bréhier, La Philosophie et son Passee (1940)

في فلسفة التحليل والوضعية المنطقية

A. Pop. Elements of Analytic Philosophy (1949)

A. J. Ayer, Language, Truth & Logic (9 th ed. 1949)

J. R. Weénberg, An Examination of Logical Positivism (1939)

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism (195)

A. La lande. Voca bulaire Technique et Critique de la Philosophie (1947)

في البراجماتية الامريكية

Wiliam James, Pragmatism (A New Name for some Old Ways of Thinking - 1934 ed. 21

J. Dewey

فى الوجــودية

J. P. Sartre, Existentialism & Humanism (1950)

Simone de Beauvoire, L'Existentialisme et la Sagesse des Netions (1948)

R. Campbell, j. P. Sartre, Une Littérature Philosophique (3 me ed. 1947)

— ٥ —

الجانب الثقافى

فى برامج التلفزيون المصرى

بحث نوقش فى شعبة الثقافة بالمجلس القومى

للثقافة والفنون والآداب والاعـــلام

فى اكتوبر ١٩٨٥

الجانب الثقافى فى برامج التليفزيون المصرى

واقعه وكيف ينبغى أن يكون

أهمية التليفزيون ـ سلبيات التليفزيون ـ نصيب الثقافة فى برامجه ـ إنشاء قناة ثالثة ـ كيف ينبغى أن تكون برامجه الثقافية .

كان المفروض أن يتناول هـذا الحديث الجانب الثقافى من أعمال وسائل الإعلام ، مقروءة ومرئية ومسموعة ـ ولكنا وجدنا أن هذا الحديث أضيق من أن يتسع لكل وسائل الإعلام ، وآثرنا أن نقصره على الثقافة فى جهاز التليفزيون ، وإن كان الملاحظ أن الحديث عن الجانب الثقافى فى ذلك الجهاز ينسحب الكثير منه على غيره من أجهزة الأعلام .

أهمية التليفزيون :

لاجدال فى أننا نعيش عصر التليفزيون ـ برغم مزاحمة الفيديو له ـ فقد حول العالم إلى قرية صغيرة ، واستطاع أن ينقل كبريات الأحداث أثناء وقوعها إلى مشارق الأرض ومغاربها . وبذلك ألغى حدود الزمان والمكان ، وبجاذبية برامجه ـ الملونة فى كثير من الحالات ـ أصبح يشارك البيت والمدرسة والكتاب ... فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والتمكين للقيم وأنماط السلوك ... حتى قيل بحق إن الجيل الجديد فى مصر وغيرها من دول الأرض ـ ينشئه ثلاثة آباء ، هم الأب والأم والتليفزيون ، وهو قول تؤيده الدراسات والإحصاءات ، والتجاربه الحديثة فى دول متقدمة كأمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا والدانمارك ونيوزيلنده والسويد وأسبانيا ... أثبتت كلها أن برامج التليفزيون تترك

بصماتها على الشباب عامة . وعلى الأطفال بوجه أخص ، فهؤلاء جميعاً يستمدون منه الكثير من خبراتهم ومعلوماتهم عن الحياة ، والكثيرون منهم ، حتى المشاهدين من الكبار لايسهل عليهم أن يميزوا بين الواقع الذى نعيشه ، والواقع المتخيل فى برامج التليفزيون .

ومن هنا قيل بحق إن وسائل الاعلام . وفى مقدمتها التليفزيون . قد أصبحت جماهيرية ، وكان تأثيرها وبائياً ، ومن الخطأ أن يقال إن الوباء لا يكون مضراً إذا نجا من ضرره بعض الأفراد ولأهمية هذا الجهاز فى الاتصال بالجماهير وتأثيره البالغ على مداركهم أصبح الابن المدلل للدولة ومن دلالات هذا أن تعفى الدولة كل المستورد من أجهزته ومستلزماتها من الرسوم الجمركية ، إلى جانب أن الدولة تفرد العاملين فيه بميزات لايتمتع بمثلها من طبقات الأمة وفئاتها حتى السادة أعضاء مجلس الشعب فى أيامنا الحاضرة ....[1] وقد لاحظ زميلنا الأستاذ محمود عبد المنعم مراد أننا لم نحتفل بمناسبة فى تاريخنا القومى كله كما احتفلنا فى يوليو الماضى باليوبيل الفضى للتليفزيون المصرى ، إذا استمر الاحتفال خمس عشرة ليلة متتالية جند فيها التليفزيون الكثيرين ممن يتعاملون معه من فنانين وأدباء وصحفيين وقد قيل إن الاحتفال قد تكلف أربعة ملايين من الجنيهات ، وهو

---

(١) من مكافآت العاملين ترقيات سريعة ، وحوافز سخية ، ومساكن مريحة ((أقامت تسكنهم الدولة حتى اليوم سبع عمارات تكلفت آخرها مليونا ونصف مليون من الجنيهات .... ! فى عيده الفضى وزع فى حفل وبروى ٨٥/٧/٣١ جوائز تقدر بثمانية آلاف جنيه ... وسيتم مثل هذا الحفل سنويا ... : مع تعيين مستشار اعلامى تنفق الدولة عليه وعلى مكتبه من العملة الصعبة التى نشكو من حاجتنا اليها .. وقد بدأ التليفزيون بمائة وخمسين عاملا تصاعد عددهم حتى بلغ اليوم خمسة آلاف ..... (من احصائية المسئول الاول) .

فى نظرى مبلغ يكفى لبناء ألف أو ألفى مسكن يؤوى التعساء من خلق الله ... ولكن السيد وزير الاعلام يرد بالحديث عن مكاسب التليفزيون من احتفالات العيد[1] .

ولا يتطرق من ذلك إلى حديث عن قيمة البرامج المذاعة ... !
وأشار كاتب إلى أن من يشاهد احتفال التليفزيون بعيده الفضى يظن أن التليفزيون هو الذى قام بثورة ٢٣ يوليو وليس هو من إنجازاتها .. !
إن الاحتفال بثورة ٢٣ يوليو قد استغرق بضع ساعات ، بينما استغرق احتفال التليفزيون بعيده الفضى أكثر من أسبوعين .. !

وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى المهم من إيجابيات التليفزيون كما تتمثل فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والقيم وأنماط السلوك ونحو ذلك ، وما أسوق إلا شاهداً واحدا على خطر التليفزيون فى حياتنا الثقافية :

كنت معاراً إلى جامعة عربية ، فاصطحبت معى « شغالة » هى فتاة ريفية أمية لم تغادر قريتها من قبل ، ورأت التليفزيون لأول مرة فبهرها وأثار دهشتها ، وأخذت تجلس أمامه فى كل ساعات إرساله محلقة له مشدوهة ، وسيان أن يكون البرنامج الذى تراه نشرة إخبارية أو حلقة أجنبية أو غير ذلك مما لاتفهمه ، وبعد نحو عامين كانت هذه القروية

---

(١) من تعليق السيد وزير الاعلام أن التليفزيون حقق من عيده ارباحا ضخمه لان تسجيلات المهرجانات والسهرات التليفزيونية بيعت بمبالغ ضخمة من العملة الصعبة للدول العربية ، الى جانب مكاسبه من الاعلانات ، وكانت حصيلتها نصف مليون جنيه وحسبنا أن نعرف ان كل سيارة فى المهرجان دفعت عنها شركتها ستمائة جنية عن كل دقيقة تظهر فيها السيارة فى لقطة على الشاشة .

الأمية الساذجة تتحدث فى موضوعات جادة تعلو مستواها بأكثر مما يتصور عقل ... من ذلك أنها كانت ـ والأسى يملأ قلبها ـ تقول ما معناه : إن مصيبة مصر تتمثل فى كثرة نسلها . . ! فإن أباها ـ على سبيل المثال ـ قد أفرط فى إنجاب الأطفال، فكان عليه أن يخرجهم من المدرسة صغاراً ليساعدوه فى كسب رزقه ورزقهم ، وكان من نتائج هذا أنها تشتغل خادمة فى بيت ... ولو قدر لها أن تتعلم لكانت اليوم طبيبة ، كما هو حال صديقة قديمة لها من القرية ، هى ابنة وحيدة لرجل رقيق الحال كأبيها ... وتجاهر تلك الشغالة بأنها حين تعود إلى قريتها ستكون رسالتها نشر الوعى بين البنات والشبان الذين يقبلون على الزواج حتى يقتصروا فى إنجاب الأطفال ما أمكن . . . ! ! ومن أجل هذا كانت ابنتى تقول عنها : أنها حكيمة زمانها ، ومبعوثة العنايه الإلهية لإصلاح مصر [1] . . !!

وبقى أن نشير فى إيجاز إلى سلبياته . . !

سلبيات التليفزيون :

من أهم سلبياته أن المشاهد ـ ولاسيما فى الدول النامية ـ يتلقى مايعرضه عليه دون أن يخطر بذهنه فى الأغلب والأعم اعتراض أو مناقشة ، وكثيراً ما يقبل بالتكرار والإلحاح ما كان يرفضه من قبل، فالتليفزيون يسهم فى تنمية العقل والوجدان عند مشاهديه صغاراً وكباراً ، ولأن مشاهدته لا تكلف صاحبها جهداً صرف الكثير من مشاهديه عن القراءة. ومن شواهد هذا أن فى إحصاءات اليونسكو أن مصر فى عام ١٩٦٥ قد أصـــدرت مطابعها ٣٢٥٥ كتابا ـ وهو رقم يزيد على كل ما أصدرته

---

(١) اشرت الى هذا فى مقال بجريدة الاهرام تحت عنوان امية المثقفين .. مسئولية من ... ومن اسفى ان هذه الفتاة الكروية ، ما كادت تتزوج حتى كانت أما لخمسة اولاد ... ! ان الضغوط كانت اقوى من طموحها .

الدول العربية من كتب فى عام ١٩٨١ . . . ولكن نصيب مصر من الكتب الصادرة فى عام ١٩٨١ قد انخفض إلى خمسمائة كتاب...!

هذا بالإضافة إلى أن المتعلمين وأشباه المتعلمين فى مصر قد قنعوا بالحصول على (شهادات عليا) أووجدوا طريقهم إلى الكتابة والتأليف والنشر، دون أن يعانوا مشقة فى إلتماس الثقافة الحقيقية من مظانها المختلفة، ومن هنـــا كانت أمية هؤلاء المثقفين ... ! ! ونصيب الإذاعة ـ مرئية ومسموعة ـ من مسئولية هذه الأمية الثقافية تشاركها فيه مسئولية التعليم فى المدارس ، والتربية فى البيوت ، كما يشارك فى ذلك المسرح والسينما والصحيفة اليومية والمجلة الأسبوعية والكتب ـ مؤلفة ومترجمة ـ وسائر منابع الثقافة فى حياتنا المعاصرة ، فهى جميعاً محكومة بضوابط واحدة ، وخاضعة كضغوط مختلفة من واقع حياتنا، وهى قطاع من قطاعات الحياة فى بلدنا ، فيه مفاخرها ، وقطعا فية عيوبها ونقائصها ، ومن الضلال المبين أن نتوقع غير ذلك ، وحسبنا أن نقول أن التعليم بكل مراحله من أهم أبواب الثقافة وأخطرها ، ومع ذلك فإن شهادة التقارير الرسمية تؤكد أن نسبة الأمية فى مصر اليوم قد ارتفعت عما كانت عليه منذ خمسة وثلاثين عاماً ...؟؟

وهذا بالإضافة إلى أن بعض المسئولين عن التليفزيون والأذاعة يفتقرون إلى الثقافة الجادة ـ وفاقد الشىء لا يعطيه ـ وذلك إلى جانب موازنة الثقافة لا تفى بمتطلبات البرامج الثقافية ، ومنها مكافآت الممتازين من المؤلفين المثقفين ، وإذا حالف التوفيق التيفزيون فى إذاعة برنامج ثقافى رفيع فإنه لا يصل إلى سكان المناطق النائية . . . وبهذا وبغيره تميز الكثير من البرامج بالتفاهة والسطحية .

ذلك إلى أن زحام الشوارع وضغط المواصلات قد شجع الكثيرين

على ملازمة بيوتهم فى أوقات فراغهم اكتفاءاً بمشاهدة التليفزيون الذى يضم ألوف العاملين به ممن فرضوا عليه فرضا بالرغم من أنهم محرومون من نعمة الثقافة ، ومن هنا دفع الكثير من منابع الثقافة الحقيقة أو ضلت البرامج الثقافيه الجادة طريقها إلى المحتاجين إليها .

ومن سلبياته ـ أن مشاهديه ـ وخاصة من الأطفال ـ يتأخر نومهم إلى حد يعوق قيامهم فى اليوم التالى بواجباتهم اليومية على الوجه المرضى، إلى جانب أن برامج التليفزيون مليئة بمشاهد العنف والإثارة مما يؤدى إلى إنحراف الكثيرين من مشاهديه ـ ولا سيما الصغار منهم ، كما يؤدى بهم إلى الاعتقاد فى قيم معادية للمجتمع حتى لقد قيل : إذا كانت جامعة الجريمة هى السجن ، فإن التليفزيون هو المدرسة الإعدادية لانحراف الأحداث ، وإن لم يكن هو وحده المسئول عن الانحرافات التى تقلقنا اليوم فى مجتمعنا الراهن[1] .

والتليفزيون ـ كغيره من وسائل الإعلام ـ حريص على أن يحشد على شاشته برامج للرياضة والفن ونجومه ، ويسرف فى إذاعة برامج لكل طائفة منهما حتى لقد نرى فى وقت واحد على شاشة إحدى القناتين

---

(١) بلغ من ضيق مستشار فى مجلس الدولة بأثر برامج التليفزيون على انحراف مشاهديه ان عرضت عليه قضية رفعتها طالبة فى احد المعاهد العليا، لان عميد المعهد قرر فصلها لانها اعترفت بصدق محاضر بوليس الآداب الذى ضبطها عدة مرات على قرب من شقق مفروشة مدعية انها حرة فى سلوكها مادامت خارج جدران المعهد !! وخشى العميد ان تجر زميلات لها الى ذلك المصير الشائن ، لكن المستشار قد فصل فى دعواها بضرورة اعادتها معهدها ... ! وجاهر فى حيثيات الحكم بأنها غير مسئولة عن انحرافها ، وانما المسئول هو التليفزيون .... !! فضاعت المسئولية فى متاهة ، وكان من رحمة الله بنا ان حكم هذا المستشار — عفا الله عنه — لم يكن نهائيا ، وقضى الاستئناف بالغاء حكمه وفصل الطالبة المستهترة جزاء وفاقا .

نوعا من الكرة، وعلى الشاشة الأخرى مصارعة حرة . .! ونرى فى وقت واحد على إحدى الشاشتين فنانة تغنى . وعلى الأخرى ندوة يشترك فيها المشتغلون بالمسرح . . ومثل هذا يحدث كثيراً . .

نصيب الثقافة فى برامجه :

وإذ سئل المسئولون عن التليفزيون عن نصيب الثقافة فى برامج . قالوا أن الثقافة هدف أساسى قررته مادة فى قانون إنشائه ، وأكثر برامجنا تشهد بأننا نطبق المادة بأمانة ، وهم على حق إذا قصدنا الثقافة معناها الواسع الفضفاض الذى ندخل فيه مباريات الكرة على اختلافها ، والمصارعة الحرة ، وسائر فروع الرياضة ، ونشرات الأخبار ودروس محو الأمية ، والمسلسلات والتمثيليات والمسرحيات والإعلانات . . . وغيرها مما يثير شكوى الجماهير ، وكنموذج للبرامج الثقافية نشير إلى برنامج المسابقات : حاول تفتكر ، وفيه تقدم الدولة جوائز مالية لكل من يجيب على سؤال ، ومن هذه الأسئلة :

(١) ما اسم أول مذيعة ظهرت على شاشة التليفزيون عند بدء الإرسال التليفزيونى . . ؟

(٢) ما اسم أول مذيع ظهر على الشاشة عند بدء الإرسال . . .

(٣) إليكم لقطات من مسلسل عرضه التليفزيون خلال الخمسة وعشرين عاما الماضية ، فما اسم هذا المسلسل . . . ؟

(٤) إليكم لقطة من مباراة كرة بين فريقين ، فما اسم الفريقين المشتركين فى المباراة . . .

(٥) سهرة قدمتها الكاتبة (ك . هـ) فى عام مضى فما اسم هذه السهرة . . .

(٦) (للمشاهدين فى قاعة التليفزيون) : من منكم يعرف أغنية للمطرب هانى شاكر . . . ؟

وهكذا . وهكذا ، ولمن يجيب على أى سؤال جائزة مالية و (من الدولة) اعترافا بنبوغه أو تقديراً لعبقريته . . . ! ! وتعرض الشاشة هذا فى بلد عريق له ماض وحاضره ، كلاهما حافل بأمجاد قومية وعلمية وفنية . . . وفى كل مجال منها يمكن توجيه سيل من الأسئلة التى تكشف عن مدى ثقافة المشتركين فى المسابقة ، ولكن يبدو أن الذين يعدون البرامج الثقافية ليس لديهم إلمام كبير أو قليل بشىء من هذه الأمجاد . . . !

وذلك إلى جانب أن البرامج الثقافية كثيراً ما تنطوى على أخطاء تاريخية أو علمية فتشيع بين المشاهدين ، وقد نبه إلى بعضها كتاب (منهم الأستاذ كمال الملاخ عن معلومات تضمنها برنامج : الجائزة الكبرى ، فى رمضان الماضى) بالإضافة إلى أخطاء تنشأ عن جهل المذيعات والمذيعين ، كأن تعلن مذيعة عن برنامج عن الإمام أحمد بن حنبل فتنطق الاسم بضم الحاء والباء . . : ! لأنها لم تسمع عن إسم هذا الإمام من قبل . . . ! ومثل هذا كثير . .

وضمن البرامج الثقافية تذاع فيما يبدو برامج أوسكار ونادى السينما والعالم يغنى .. وفيها يستدعى خبير لإلقاء أضواء على هذه البرامج ، ويدور التعليق فى الأفلام مثلا حول سيرة المخرج ومعد البرنامج والممثلين ... وفى التعليق على أفلامنا المصرية كثيراً ما تنتقل المذيعة إلى حيث يكون المشاركون فيها وتسأل الممثل أو المخرج عن عمره الغنى وعدد الأفلام التى شارك فيها ، وعما يراه منها ملائماً لمواهبه ، وشعوره نحوها . . . والدور الذى يتمنى أن يقوم به . . . إلخ فيالها من ثقافة يزود بها التليفزيون مشاهديه . . ! ! ولا أذكر أن مثل هذا قد حدث مع عالم أو مفكر أو أديب . . . ! إن مثل هذه البرامج توحى — الجيل الصاعد خاصة — بأن الجديرين حقا بالاعجاب والاجلال هم وحدهم كواكب

الفن ونجوم الرياضة . . !! ولكي لا نظلم المسئولين عن الإذاعة عامة ننقل (عن جريدة الأخبار فى ٨٥/٩/٦) مقتطفات من بيان صادر من إتحاد الاذاعة والتليفزيون يبين المتوسط اليومى لساعات الإرسال ، فيقرر بأنها يوميا نحو ١٦٤ ساعة ، منها للتثقيف ٢٦ ساعه يوميا أى بنسبة ١٦٫٪ وحتى ٨٢٫٪ (وليس من بينها برامج الطوائف (المرأة والطفل . .) ولا البرامج السياسية ، ولا التعليمية ، ولا الدرامية ولا الاعلانات التجاريه التى يقول البيان أنها تستغرق فى اليوم كله ١٩ دقيقة (من ١٦٤ ساعه أى بنسبة ٢٫٪ وحتى ٣٠٫٪ و ٦٫٪ أليس هذا البيان الرسمى مثيراً لكل دهشة . .[١] .

إنشاء قناة ثالثة :

ومع شكوى المفكرين خاصة ، وسائر المشاهدين عامة من تفاهة البرامج فى القناتين ، يعلن أحد المسئولين فى التليفزيون على شاشته أنهم لا يجدون ما يعرفونه أفضل مما يراه المشاهدون ! ومن عجب أن يحدث هذا فى وقت تتحدث فيه الصحافة عن مشروع قناة ثالثة فى جهاز التليفزيون ، وأعلن أهرام ١٩٨٥/٦/١٤ أن لجنة الثقافة والسياحة والاعلام بمجلس الشعب قد وافقت « بإجماع الآراء » على إنشاء قناة ثالثة بالتليفزيون بعد مناقشة أوضح خلالها السيد وزير الاعلام أنها من شرايين المعرفة والثقافه للمجتمع المصرى ، وأن تعدد هذه الشرايين يعتبر من أهم أهداف الاعلام المصرى : وقد خطب السيد الوزير فى مجلس الشعب فقال إن هيئة أجنبية قد حصلت من الجهات الرسمية على

(١) لاينبغى ان يقال ان جريدة الاخبار ليست مصدرا علميا موثوقا ، فان ماعهدنا فى كثير من التصريحات والبيانات الرسمية يحملنا على ان نصدق كلما ورد فى البيان السالف الذكر ، ولاسيما وان اصحابه لم يصدروا بشانه تكذيبا .

ترخيص باقامة تليفزيون ، وأقامت الهيئة بالفعل مبنى ضخما واستوردت المعدات الضرورية ، وكانت على وشك أن تمارس نشاطها فى إنشاء تليفزيون بعيداً عن رقابتنا ، فاستطعنا بجهود أن نوقف المشروع بدفع تعويض للشركة بلغ (فيما أذكر الآن) مليونين ونصف مليون من الجنيهات ، وقال : ووجدنا أمامنا المبنى والمعدات فعقدنا النية على افتتاح قناة ثالثة ... ولم يخطر لأحد من المستمعين لحديثه أو غيرهم من المواطنين إن يسأل سيادته : وهل لديكم مادة ثقافية تستحق أن تعرض فى قناة ثالثة[1] ...؟ هذا هو واقع البرامج الثقافية فى التليفزيون ، فكيف ينبغى أن تكون ؟

كيف ينبغى أن تكون البرامج الثقافية :

قلنا إن التليفزيون يشجع على القراءة وعرض الكتب الجديدة فى مجتمعنا الذى تفشو فيه الأمية ، وبالتالى يميل أهله إلى الاسترخاء والكسل ونقول الآن إن التليفزيون يقوم بواجبه الثقافى إذاً أسهم فى تكوين البناء الثقافى والاقتصادى والحضارى لبناء الإنسان الحر والمجتمع المفتوح ، إن عليه أن يدخل الفرد والمجتمع فى اعتباره ، بحيث يروى الفرد روحه وعقله وجسمه ، ويواكب تطورات المجتمع ويعمل على تنميتها قوميا وثقافيا

---

(١) الى جانب ان لجنة ترشيد استهلاك الكهرباء اوضحت بالا تتجاوز مدة الارسال ٨ ساعات ، وفى البلاد الاخرى الاكثر غنى وتقدما لايتجاوز ٦ ساعات كما يقول د. عبدالجليل الغمرى فى اهرام ١٩٨٥/٦/١٧ — واليوم ارسال القناة الاولى فى الايام العادية ١٣ ساعة والقناة الثانية يوميا ٥ر١١ ساعة .. !! وقد اعلنت الصحف ان الارسال فى هذه القناة سيبدأ فى ١٩٨٥/١٠/٦ واقترن هذا الاعلان بشكوى من المسئول عن تشغيل هذه القناة — قبل بدء ارسالها باسبوعين تماما — بانه لم يتسلم شيئا من المادة المنتظر اذاعتها .. ! ولهذه الشكوى دلالات ..

ودينيا واقتصاديا وحضاريا بوجه عام ، مع الاهتمام البالغ بجانب التطبيق وعدم الاقتصار على الجانب النظرى وحده : وقد يقال إن برامجه تؤدى بالفعل هذه المهام ، ولكنا نقول على سبيل المثال إن التربية الروحية تتخذ فى أكثر الأحاديث الدينية والأخلاقية صورة المواعظ والإرشادات فلا تستجيب لها جمهرة المشاهدين إلى جانب أننا نلاحظ أن رجال العلم والاقتصاديين وغيرهم قلما تتاح لهم فرصة للاتصال بالجماهير فى أحاديث وندوات علمية مبسطة ، ومن دلالات هذا أن من أهم البرامج الثقافية التى تعرض على الشاشة برنامج تحت عنوان : أمسية ثقافية ، ومن عجب أنه فى الأغلب والأعم يعرض دواوين شعر ومجموعات قصص ، وقلما يعرض لقضية فكرية يعرضها عالم أو يشارك فى مناقشتها علميون . فإن حدث هذا وأتيح لأحد رجال العلم أن يتكلم على الشاشة ، دار حديثه حول إثبات أن النظريات التى كشفها العلم الحديث قد سبق إلى إقرارها القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا .. ! مع أن المعروف اليوم لطلاب المدارس أن نظريات العلم فى تغير وتطور ، وأن قواعد الدين ثابتة على مر العصور فربط الدين بالعلم سذاجة وضلالة ، إن القرآن الكريم قد نزل لهداية البشر ، ولم ينزل كتابا فى الفلك أو الطب أو غيره من العلوم الحديثة ، وقد حدث فى العصور الوسطى حتى مطالع العصور الحديثة فى أوربا أن قاومت الكنيسة كشوفات العلم بحجة أنها تتنافى مع تفسيرها الذى احتكرته لآيات الإنجيل ، وأسرفت — ومن ورائها ديوان التحقيق inquisition فى اضطهاد رواد العلم الحديثة ، حتى إذا عجزت عن إثبات الكشوف العلمية الحديثة استسلمت وأقرت بصوابها ، مدعية أن الذين قالوا بغير ذلك من رجالها قد أخطأوا فى تفسير آيات الإنجيل ، وأن الأصح أن يقال إن العلم الحديث يؤيد بكشوفاته ماورد فى الأناجيل من حقائق ... !! حدث هذا فى نظرية دوران الأرض ، وفى نشأة الكون ،

وفى تطور أنواع الحيوان وعدم ثباتها .. وغير ذلك مما يرويه تاريخ النزاع بين المتزمتين من رجال الدين ورواد العلم الحديث.

وينبغى أن يهتم التليفزيون بنشر الوعى السياسى بين مشاهديه ، فيعرف المواطن خطط الدولة وأهدافها وقضاياها والحلول المقترحة لها وأن يعرف الجمهور عن طريقه حقيقة الديمقراطية والحرية ، ويقف على حقوقه وواجباته ، ويتصل بوطنه جغرافيا وتاريخيا واجتماعيا ، حتى يتعايش المواطن نفسياً مع وطنه وأمته ، وهذا كله إلى جانب أنه مطالب بإشاعة المعرفة بالعالم ، لأن وطننا جزء منه ، ويقتضى هذا أن نبدأ بمعرفة عالمنا العربى والإسلامى والأفريقى والأسيوى حتى ينفتح وطننا فكريا على هذه العوالم ، وكل هذا مع الاهتمام البالغ بتراثنا القومى والروحى والعلمى والأدبى ، خلال تاريخنا الطويل ، وحبذا لو تناولت المسلسلات التليفزيونية ، بدلا من (العك) الذى نراه من خلالها ، والإسراف فى برامج الترفيه الرخيص ، والمبالغة فى عرض البرامج الرياضية ، من ناحية والمشاهد الخاصة بحياة الفنانات والفنانين كأن حياتنا ليس فيها مايستحق أن يشغلنا غير هذا (العك) فقد بدأ لبعض كتاب المسرحيات والمسلسلات ومخرجيها أن تاريخ مصر هو تاريخ الراقصات .. ! وظهرت إحداهن على الشاشة الصغيرة لتبرر كثرة ماتمثله وتخرجه من أفلام الراقصات ، فتقول إن مهمتى هى إحياء تراثنا الماضى وتقديمه إلى الأجيال الجديدة التى لا تعرف عنه شيئا ... ! وقال أكبر مخرج لهذه الروائع إن الذى يدفعه إلى ذلك أنه تربى منذ صغره فى حى العوالم ،. !! كأن بيوتنا مسئولة عن نشأته وتربيته .. !! وفى غمرة هذا بدا لكثيرين من المشاهدين أن الفنانات والفنانين هم وحدهم نجوم المجتمع وقدوته ... !! ويليهم فى مراتب القدوة نجوم الكرة خاصة والرياضة البدنية بوجه عام .. ! إن الترفيه مطلوب ، ولكن بعيداً عن الإسفاف والابتذال .

والقناة الثالثة المقترحة ، إن كان لا بد من قناة ثالثة - ينبغى أن تخصص للثقافة الرفيعة ، لكى تعادل فى الإذاعة المسموعة البرنامج الثانى وبرنامج الموسيقى ، وبشرط أن يحسن اختيار القائمين بأمرها - وهم طبعاً من خيرة المثقفين الذين يحسنون اختيار موادها بدقة وعناية .

ولا سبيل إلى إصلاح هذا الجهاز بوضعه الحالى ، أى مع وجود قادته والمهيمنين على أمره ، بل يتحتم ألا يعين مسئول فى هذا الجهاز إلا إذا كان على مستوى عال من الثقافة والخلق ، وإلمام تام بشئون ذلك الجهاز ، حتى يؤدى واجبه بوعى وأمانة ، ذلك من ألزم الضرورات التى يقتضيها إصلاح جهاز يراد منه أن يؤدى واجبه المحلى فيكون نافذة يطل منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافاتها ، مما يستتبع من المسئولين معرفة هذه الشعوب ، والإلمام باللغات الحية وسيلة إلى الوقوف على ثقافاتهم ، ويكون فى الوقت نفسه نافذة ، يطل منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالة ومبلغ تقدمه الحضارى .

وإصلاح المسار الثقافى فى ذلك الجهاز يبدو مجملا فيما أسلفناه من قبل ، وموضحا فى إيجاز فى توصياتنا بما ينبغى عمله :

ولإصلاح المسار الثقافى فى التليفزيون نقدم هذه التوصيات :

توصيات

١ - أن يستقل ذلك الجهاز عن كل سلطة حكومية يمكن أن توجهه وتسيطر على مسار عمله ، كما هو الحال فى دولة متقدمة كإنجلترا .

٢ - أن يبتعد بالتالى أصحاب النفوذ من أى لون كانوا - عن التدخل فى أعماله ، وفرض برامج يتولاها من يختارون من أشخاص ، وقد نبهت الصحافة إلى خطر ذلك بمناسبة ندوة دينية جانبت حتى ما عرف الدين

الحنيف من رأى ، واتضح أن المسئول عن مثل هذه الندوات هو مباحث الأمن ... ؟

٣ ـ ألا يكون ذلك الجهاز جراجا لمحاسيب أصحاب النفوذ ، إذ ينبغى ألا يعين فيه إلا من كان على مستوى عال من الثقافة والأخلاق ، مبالا إلى نشر الثقافة حتى يحقق الجهاز أهدافه بوعى وأمانة .

٤ ـ أن يخفف برامجه التى يخصصها لكواكب الفن ونجوم الرياضة ، حتى لا يصرف مشاهديه عن أهل الفكر من علماء وأدباء .

٥ ـ أن يكف عن عرض أحاديث وندوات يثبت أصحابها أن أن كشوفات العلم الحديث قد سبق إليها الدين الحنيف ، فان نظريات العلم فى تغير وتطور ، أما قواعد الدين فثابته على مر العصور ، والكنيسة حين فعلت ذلك فى العصور الوسطى فى أوربا أوقفت تقدم العلم واضطهدت رواده ـ كما هو معروف .

٦ ـ أن يكف تماماً عن عرض مشاهد العنف والجنس والإثارة ومظاهر العدوان التى تنشر عدواها بين مشاهديه ، ويمتنع عن الإعلان عن مسرحيات ومسلسلات ... فى لقطات تبرز العنف والإثارة والجنس .

٧ ـ أن يهتم بإبراز الأحداث الثقافية الكبرى فى مصر ، ولا يتغاضى عنها تماماً كما كان حاله مع مؤتمرات سنوية لمجمع اللغة العربية ـ وأخرى نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة طوال العام المنصرم ـ منها مؤتمر السير الشعبية ، ومؤتمر الحضارة الأندلسية وغيرهما ، وكلها يحضرها علماء من مختلف الدول العربية ، ومستشرقون من الدول المتقدمة .

٨ ـ أن يصبح ذلك الجهاز قاعدة يطل منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافاتها ويطل منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالته ومبلغ تقدمه الحضارى .

٩ — أن يحسن اختيار المشاهد التى تؤكد قيمنا الدينية ، وأعرافنا الروحية ، وتقاليدنا العربية الإسلامية ، وأن يهتم خاصة باحياء تراثنا القديم .

١٠ — أن يشبع معرفتنا بالعالم لأننا جزء منه ، بدءاً بعالمنا العربى والإسلامى ـ وخاصة فى أفريقيا وآسيا ـ حتى ينفتح وطننا على هذه العوالم.

١١ — أن يسهم فى تكييف البناء الثقافى والحضارى ، لبناء الإنسان المصرى الحر روحاً وعقلا وجسما ، وبناء المجتمع المنتج ومواكبة تطوراته ، والعمل على تنميته قومياً وثقافياً ودينياً وحضاريا بوجه عام.

١٢ — أن تخصص القناة الثالثة ـ إن كان هناك مبرر لوجودها ـ للثقافة الرفيعة ، حتى تعادل - على الأقل ـ البرنامج الثانى وبرنامج الموسيقى فى إذاعتنا المسموعة .

١٣ — أن يمتنع التليفزيون المصرى عن نقل برامج إلى مصر بالقمر الصناعى لإمكان تأجيل إذاعتها أياما دون أن يخسر المشاهد كثيراً أو قليلا ـ كالبرامج الرياضية ـ إن رئيس الدولة يناشدنا أن نسابق الزمن لايجاد موارد للعملة الصعبة لشدة حاجة الدولة إليها ، ومثل هذا يقال فى برامج أخرى لا أظن أن مسلماً ـ على أى مستوى ثقافى ـ يحتاج إليها . .

١٤ - تربية الحس الفنى والذوق السليم عند الجيل الصاعد من أبنائنا أهم ألف مرة من مجاملة الشعوب البدئية المتخلفة ، فليمتنع تليفزيوننا عن إذاعة موسيقاهم وأغانيهم ورقصاتها وتمثيلياتهم ، وليكف عن عرض مشاهد من حياتهم ، رحمة بنا وإشفاقاً على أبنائنا ، أما التعريف بهم فيكون ببعض الأحاديث فى الإذاعة المسموعة وحدها ـ إلى جانب ماتنشره الصحف عنهم.

١٥ — أن يحترم التليفزيون مواعيد البرامج التى تعلن عنها الصحف ، ولا يستخف بها احتراماً لمشاهديه وتنظيما لأعماله ، أما الاستخفاف بها ـ

دون إعتذار عن عدم مراعاتها عند الضرورة القصوى ، فهو عمل لا يقوم عليه مسئول يحترم نفسه ، ويحترم الذين يتعامل معهم .

١٦ — أن يتوقف المسئولون فى التليفزيون عن إيفاد مذيعات ومذيعين إلى أقصى بلاد الأرض لكى يجروا حديثا مع مصريين لا يزود الحديث المشاهدين بما يساوى دولارا من رصيد مصر من العملة الصعبة التى تعوزها أشد العوز .

١٧ — وأخيراً وليس آخراً - أن يخفض ساعات الإرسال بحيث لا تزيد فى اليوم العادى عن ثمانى ساعات كما هو الحال فى أمم تسبقنا تقدماً وحضارة ، وعساه بهذا أن يتمكن من ملأ هذه الساعات بمادة تستحق أن تعرض على المشاهدين ...

إن تحقيق هذه التوصيات قد يفسح مجالا للأمل فى أن يتحسن مسار العمل الثقافى فى برامج التليفزيون ، وفقنا الله إلى ما فيه الخير ، وهدانا إلى الصواب ؟

٦

دور الدين والأخلاق

فى

بناء الثقافة فى مصر المعاصرة

بحث نوقش فى شعبة الثقافة بالمجلس القومى

للثقافة والفنون والآداب والاعلام

فى مايو ١٩٨٦

دور الدين والأخلاق

فى بناء الثقافة فى مصر المعاصرة

تمهيد فى تفسير العنوان ـ دور الدين فى ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد وللمجتمع ـ (ب) ضرورة الدين فى نظر الملحدين ـ ديفيد هيوم والدين الطبيعى ـ أوجيست كونت والديانة الإنسانية ـ وليم جيمس والديانة الإنسانية ـ من دلالات الثقافة فى الدين الإسلامى ـ معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية ـ فلسفة الأخلاق مصدرا للثقافة فى مصر المعاصرة ـ تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق : (أ) تعارض مبادئها مع مبادىء الإسلام (ب) الخلاف بين فلاسفة الأخلاق فى وجهات النظر ، مع إتجاه اللا أخلاقيين منهم إلى هدم قواعدها (جـ) أن بعضهم ينادون باللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية ـ توصيات .

تمهيد فى تفسير العنوان :

يقتضينا منهج البحث أن نحدد ـ ونحن فى مستهل حديثنا ـ مفهوم الألفاظ الأساسية فى عنوان موضوعنا :

للدين تعريفات شتى مبق إليها المفكرون والعلماء ورجال الدين ..، وليس فى نيتنا أن نخوض فى متاهاتها ، وحسبنا أن نقول أن الدين فى مصر المعاصرة هو الإسلام أولا والمسيحية ثانياً[1] وبالتالى لا نرى

---

(1) كان اليهود فى مصر قلة ، ولم يكن لهم عامة اثر فى ثقافة مصر ، وقد طردت مصر اليهود بعد العدوان الثلاثى على بورسعيد فى عام ١٩٥٦ .

مايدعو إلى تعريف كل منهما مكتفين بما يعرفه القارىء منهما ، وما يرد عنهما متناثراً فى حديثنا التالى .

أما عن الأخلاق فالمراد بها فلسفة الأخلاق فى مختلف مذاهبها ، لأن ماعداها يضمه الدين كما سنعرف فيمايلى من حديث .

وأما عن الثقافة فيراد بها « كل مايتضمن استنارة للذهن وتهذيباً للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع ، وتشمل المعتقدات والمعارف والفن والأخلاق، وجميع القدرات التى يسهم بها الفرد فى مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية ، ولكل جيل ثقافته التى استمدها من الماضى وأضاف إليها ما فى الحاضر، وهى عنوان المجتمعات البشرية ، وهى ذات طابع فردى ، وتنصب عادة على الجوانب الفكرية والروحية ، وتفترق عن الحضارة التى تكون ذات طابع اجتماعى مادى . . . وإن كان الاستعمال المعاصر يكاد يسوى بينهما » ـ كما ورد فى المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ـ وعن الثقافة تنشأ عند الفرد رؤية خاصة يرى بها الكون ويفسر بها مشاكل الحياة .

أما مصر المعاصرة فنعنى بها مصر القرن العشرين ، مع أن مايقال عن دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة يتجاوز فى الأغلب والأهم مصر المعاصرة ، وينسحب عامة على أى مجتمع فى أى عصر من عصور التاريخ.

دور الدين فى ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد وللمجتمع :

يشهد استقراء التاريخ من قديم الزمان بأن الشعوب لاتحيا بغير دين تعتنقه ، وفى صميم الدين ـ أى دين ـ ثقافة لاغنى عنها للشعب الذى يدين به ، ومن الضلال أن يظن ظان بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية . وثقافة الإنسان تتمثل فى نظرته إلى الحياة ومشاكلها .

(ب) ضرورة الدين فى نظر الملحدين (من الحكام والمفكرين) :

ويكفى دليلا على أهمية الدين فى ذلك المجال أن أكدتها طائفتان من الزنابغة والشكارة : طائفة الملحدين من الحكام السياسيين ، وطائفة اللادينيين من المفكرين والفلاسفة ، فأما عن الطائفة الأولى فاستقراء التاريخ يشهد بأن الحاكم اللادينى الذكى قد أدرك من قديم الزمان أن استقامة مواطنيه واستتباب الأمن فى بلاده يكفله إيمانهم بالدين والتزامهم بتعاليمه أكثر مما تكفله شرطة الأمن، بالغا مابلغت يقظتهم واخلاصهم فى مراقبة المجرمين والجانحين إلى العبث بالأمن والأضرار بأقرانهم ،فالمجرم يتوخى اخفاء جريمته عن الشرطة والناس أجمعين ، وأن فشل فى ذلك عابث نجح فى ذلك عشرات ... أما المؤمن بدينه فيستجيب لتعاليمه التى تقضى باستقامة السلوك والانصراف عن كل مايؤذى الناس ويضر بمصالحهم وهو يعلم أن الله يعلم السر ما يخفى ، فيتحاشى النزوع إلى ارتكاب الجريمة مخافة الله وعقابه يوم الحساب ... وأنا شخصيا من اصل ريفى ، عرفت منذ صغرى أن من أتى فى قريتنا عملا يتنافى مع قوانين الدولة أو شريعة الدين يزعجه أن يطلب إليه أحد أن يقسم على كتاب الله أنه برىء . . . اعتقاداً منه بأن هذا القسم كفيل بأن يهدم حياته ويؤذى من يعول ...

من قديم الزمان كان الحاكم السياسى الذكى إذا لم يؤمن بالدين ولم يحفل بتعاليمه ، يحرص فى العادة على نشر الدين بين رعاياه ، ويزيد فيتظاهر بالتمسك بشعائره أمام مواطنيه حتى يكون قدوة لهم جميعاً . . . وقد سبق إلى تأكيد هذه الملاحظة مكيافيللى + ١٥٢٧ .

وأما طائفة الملحدين من المفكرين والفلاسفة فقد كانوا إذا عرضوا للدين ـ وهم ينكرونه ـ أكدوا ضرورته للفرد وأهمية للمجتمع ، كانوا عادة ينكرون الوحى الالهى ويعتقدون أن الدين ظاهرة اجتماعية نشأت ـ

كغيرها من الظواهر الاجتماعية، متى اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض ، وفى أى عصر من عصور التاريخ، فنجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض، تلك الظاهرة التى أصبحت ديناً يعتنقونه ، وتورث بعدهم جيلا بعد جيل ...! وبالرغم من هذا التفسير الذى ذهبوا إليه كانوا يرون الدين ضرورياً للمجتمع - أى مجتمع - وللأفراد الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإنكار الدين المنزل بوحى الهى، وإنما أنشأوا هم أديانا سموها حينا بالدين الطبيعى ، وحينا بالديانة الإنسانية ، ولا بأس من أن نشير إلى نموذجين من هؤلاء :

ديفيد هيوم + ١٦٧٧ D. Hume والدين الطبيعى :

عرض للدين الطبيعى فى كتابين أولهما : محاورات فى الدين الطبيعى، وثانيهما التاريخ الطبيعى للدين ، وفيهما أثار الشك فى إمكان التدليل على وجود الله أو الحياة الآخرة ، متأثراً فى ذلك بمعاصريه من الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز فى الدين الطبيعى - أبان القرن الثامن عشر - فالدين الموحى به من عند الله ينقلنا إلى مجال يتجاوز حدود التجربة وحدود العقل ، وهما قوام العلم ، وحسبنا فى الدليل على الدين أن نظام الكون يشهد بوجود عقل مدبر .

أوجيست كونت + ١٨٥٧ A. Comte والديانة الإنسانية :

هو إمام الفلسفة الوضعية Positivism وهو يرى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى مجموعة منظمة من العقائد تكون موضع اتفاق بين أفراد المجتمع جميعاً ، ولا يتيسر هذا الا بالغاء الأديان القائمة وصهرها فى دين جديد ، هو فى نظره الدين الواقعى الوضعى الجديد، الذى يتمثل فى عبادة الإنسانية من حيث هى فكرة تحل مكان الله فى الديانات المنزلة ... وقد رسم كونت لديانة الإنسانية طقوساً ونظما ينبغى أن يتجه إليها الجنس

البشرى لعبادتها لأنها « الكائن العظيم ونحن أعضاؤه ؟ ؟ وبهذه الديانة تتحقق وحدة دينيةفى البشرية كلها،وعندئذ يتلاشىالشر وتختفىالمنازعات والحروب وتعيش الأجناس البشرية الثلاث : الأبيض وتمثل الذكاء ، والأصفر ويمثل العمل ، والأسود ويمثل العاطفة ، تعيش هذه الأجناس فى عصر دينى ذهبى[1] فى الديانة الإنسانية اتباع فى فرنسا وإنجلترا والسويد والأمريكتين .

ولیم جیمس + ١٩١٠ W. James والديانة الإنسانية :

بل بشر منه بدين الإنسانية كثيرون ، حسبنا أن نذكر منهم وليم جيمس + ١٩١٠ .

أكبر أعلام الفلسفة العملية (البرجمانية Pragmatism فى أمريكا) حقيقة أنه يؤمن بالله ، ولكن الله عنده ليس اله الأديان المنزلة ، أنه يتجاهل الدين السماوى ويبشر بالديانة الإنسانية ، وهى عنده تعلو فى الدرجة وتسمو فى المعنى على الديانات الفائقة للطبيعة ، وقد استند إلى التجربة للتوصل إلى نتائج تشهد بقيمة الدين وحقيقته ، وقــد استدعى لالقاء محاضرات عن الدين الطبيعى فى جامعة أدنبره عام ١٩٠١ ، ١٩٠٢ وفيها اعتبر الظاهرة الدينية ظاهرة مرضية عصابية يهتم بها علم

---

(١) قال نقلده ان الدين كاى نظام اجتماعى لايضعه افراد بالاتفاق « وانما ينشا تلقائيا من طبيعة الحياة ، ووفاقا لرغبات العقل الجمعى (وهو جملة العقول الفردية فى مجتمع ما لكنه يؤلف كلا معايرا لها ، وهكذا يــرى كونت ان الانسانية تتمثل فى مجموعة من الابطال والعظماء والعقلاء الذين أسدوا الى الانسانية اجل الخدمات ، فاستحقوا من اجل ذلك التقدير والاعجاب ، ينتهى الدين الجديد الذى مسخ المسيحية الى احياء ذكرى العظماء الذين ادوا الى الانسانية اجل الخدمات .... !

النفس المرضى وجردها من كل قيمة ، ورأى أن الصوفية والقديسيين تبدو أعراض عصابية تتمثل فى إيحاءاتهم وعباراتهم ، فهم مخرفون جانحون ، ومعيارنا للحكم على الدين هو التجربة التى تكشف عن تأثيره فى تحقيق سعادتنا والدوافع التى تحملنا على العمل ، ولا شك فى أثر الدين فى سلوك الإنسان وتقدم المجتمع ، فالمهم فى الدين نتائجه وآثاره فى حياة الفرد وسيرة المجتمع ... ولا غرابة فى هذا إذا نظرنا إليه فى ضوء الفلسفة البرجمانية للتى كانت فى جوهرها نظرية فى ماهية الحق ومنهجا لاقرار الحقيقة واتفاق الرأى بصددها ، فالحقيقة عندهم اختراع شىء جديد وليس اكتشاف شىء موجود ، ومقياس صوابها يبدو فى مدى نفعها فى دنيا العمل ، ووظيفة العقل وضع الخطط التى تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لمصلحة الإنسان ، والدين الصحيح هو الذى يسلم إلى التفاؤل ، دين الخير للمجتمع ، ومن الخطأ مع هذا أن نقيم الدين على أساس عقلى ويدرسه دراسة موضوعية ، فان المهم أثره فى حياة صاحبه .

وفى ضوء هذا كله نرى أن الملحدين من المفكرين واللادينيين من الحكام السياسيين كانوا يرون أن الدين ضرورى للمجتمع ـ أى مجتمع ـ وأفراده الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإنكار الأديان المنزلة بوحى إلهى ، بل اخترعوا أدياناً أوجبوا على الناس اعتناقها، لأنها تنضم على ثقافة لاغنى عنها لحياة الفرد ومسيرة المجتمع .

شاعت الثقافة الإسلامية فى مصر ـ مدنها وقراها ونجوعها ـ فعرف مواطنوها أصول الدين وآدابه وأخلاقياته ، وكان الأزهر بخريجيه المنتشرين فى أنحاء البلاد هو الذى يهيمن على مقدرات التعليم الدينى ، وأسهمت المطبعة والصحافة وسائر أجهزة الأعلام فى تزويد المواطن المصرى بالثقافة الدينية التى شاركت فى تشكيل الشخصية المصرية بأوفى نصيب .

في دلالات الثقافة في الدين الإسلامي :

منذ منتصف القرن الثاني للهجرة - منتصف الثامن للميلاد ، وفي مطلع العصر العباسي أقبل المسلمون على العلم وجدوا في طلبه ، وكانت بداية هذه الصحوة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها المسلمون إلى اللغة العربية تراث الأمم ذات الحضارات القديمة ، وفي مقدمتها فارس والهند واليونان ، وتفاعل التراث الأجنبي الدخيل مع التراث الإسلامي الأصيل ، فكان التجديد والأصالة والابتكار في عصر الإسلام الذهبي الذي امتد قرونا طوال وذلك في وقت غطت فيه أوربا في نوم عميق فكان أظهر ما يميزه ماشاع فيها من جهالة وتخلف ، ولم تكن أمريكا قد اكتشفت بعد فكانت بلاد العرب في مشرقها ومغربها الاسلاميين المنارة الوحيدة التي تشع النور وتذيع العلم في العالم كله ، ولهذا اتجهت أوربا إلى المغرب العربي الإسلامي وأخذت تنقل عنه تراثه العلمي الحضاري في حركتين من حركات الترجمة المعروفة[1] . وخلف المسلمون في عصرهم الذهبي تراثا علمياً فلسفياً ضخماً كان من الخصوبة والتنوع والأصالة ما لفت إليه جمهرة المستشرقين ، وبدا هذا في

(١) نقلت، أوربا التراث العربي الاسلامي الى لغتها العلمية (اللاتينية) في حركة ترجمة في صقلية — وهي تحت الحكم العربي — ابان النصف الاخير من القرن الحادي عشر واستمرت قرنا من الزمان وقد كان اول رائد لها هو قسطنطين الافريقي + ١٠٨٧ وكانت حركة الترجمة الثانية في اسبانيا، وكانت اوسع نطاقا واكثر شمولا ، بدات في النصف الاول من القرن الثاني عشر وامتدت بضعة قرون من الزمان ، وكان رائدها ريموند Raymond رئيس اساقفة طليطلة فكان الفضل في نقل التراث العربي الاسلامي الى اوربا الى رجل من كبار قساوسة الكنيسة التي كانت في ذلك الوقت تشعل نار الحروب الصليبية لتسحق الاسلام والمسلمين باسم المسيحية — دين الحب والتسامح .

الرياضيات وفنون العمارة والتشريع ومذاهبه والتنظيم الاجتماعى المستمد من الشريعة والموسيقى العربية ونظم التجارة والرحلات وفى مجالات الجغرافيا والتاريخ والفلسفة وغيرها ، والمعروف أن هذه المجالات - ولا سيما ما كان منها فى العلوم الفيزيقية قد أدركتها بعد عصر المسلمين تطورات ارتقت بها كثيراً ، لكن المنصفين من الباحثين الغربيين - والمستشرقين منهم - يجاهرون بأن الكثير منها فى صورته الإسلامية القديمة غزير النفع فى تثقيف المواطنين فى مصر المعاصرة وغيرها ، فهو إلى جانب أنه تراثهم القديم الذى لا يستقيم حاضرهم - ومستقبلهم بغير الالمام به واستيعاب كنوزه،قد سبق المسلمون فى عصورهم الوسطى بهذا التراث زمانهم بعصور طوال .

فإذا عرضنا إلى موقف الإسلام من القيم الإنسانية قلنا مع الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه القيم « فى الفكر الإسلامى » أن قديم الإسلام حى وجديد باطراد ، وأصوله ومبادئه صالحة لكل زمان ومكان ، فقد أقر الإسلام حقوق الإسلام المهدرة فى قرننا العشرين ، وسبق بذلك القرن الثامن عشر الذى يعدونه قرن حقوق الإنسان ، فقد أيدها الإسلام ، ومكن لها وجعل منها ديناً ودنيا ، وأقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيرا على ماجاء به ميثاق الأمم المتحـــدة عام ١٩٤٨ وحقوق الإنسان التى تفاخر الحضارة الغربية بالكشف عنها ، قد أقرها الإسلام منذ أربعة عشر قرنا ، وهى حرية الاعتقاد وحرية الرأى والتعبير وحرية العمل وحرية التعلم وحرية التملك والتصرف ، وفى آيات الكتاب البينات شواهد ناطقة بذلك ، وقدحرص الإسلام حماية النفس البشرية وتقديسها مع أنها اليوم مهدرة ساعدت الحروب العالمية والاقليمية على الاستخفاف بها ، كما قرر الدين حقوق المرأة وبشر بالتسامح الدينى ، ودعا إلى المعاملة الكريمة للمؤمنين من أهل الكتاب ، وانفتح على الأمم ذات الحضارات

القديمة ـ كما تشهد حركة الترجمة فى العصر العباسى ، ونفر الناس من التمييز العنصرى .. وسبق بذلك كل التشريعات والمواثيق الحديثة ، وحقق آمال البشرية وتمنياتها فى عصرنا الحاضر وما بعده.... والإسلام دين وحضارة ، تعاليم وسلوك ، عقيدة وفلسفة ، وأساس حضارته الأخوة الإسلامية ، فلا تفرقة لحسب أو نسب ، ولا لجنس أو لون ... أخوة كالتى دعا إليها الرواقية من قبل ، ونريد اليوم أن نستعيدها فى ثوب المواطن العالمى « ... إن عصر التكنولوجيا الذى نعيش فيه لا يعتد إلا بالجهاز والآلة وربما ضحى فى سبيلهما بحرية الإنسان وكرامته ... والقيم الإنسانية وهى تراث الماضى وصنع الأجيال المتعاقبة لم تسلم من عدوان الزمان عليها ، ولكن الإسلام يخاطب الإنسان ويوجه إليه الرسالة ، وقد دعا الإسلام إلى حرية الرأى والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ، واستعباد العرف والتقاليد ، وحكم المسلمون عقولهم فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا مما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان للاجتهاد بالرأى أنصار ومؤيدون يشرفون على هديه ويفنون فى ضوئه ... ومن الرأى « الاستحسان والاستصلاح » أو المصالح المرسلة التى تقضى بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة .. وتتمثل تلك الحرية فى المدارس الفلسفية والعلمية ، فأخذ علماء الإسلام بالملاحظة والتجربة ، وأنشأوا المعامل ليجروا فيها مختلف التجارب ، وأقاموا المراصد ليتتبعوا سير الكواكب ويقفوا على حركات النجوم ، وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الاسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوربا ...

وطغت الحروب العالمية على القيم الانسانية وكادت المادية أن تودى بها ، واهتم الاسلام بهذه القيم ونبه إليها الأذهان ، وفى مقدمة هذه القيم : تكريم الانسان وحقن دمه ، ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق ، فقد كان

الرق نظاما شائعاً فى العالم بأسره قبل الاسلام ، شاع عند اليونان والرومان وعرب الجاهلية ، ولكن الاســـلام قد أوجب حسن معاملة الرقيق ، وحبب فى العتق وجعله كفارة كثير من الجرائم ، مع أننا لانزال ونحن فى القرن العشرين نعانى من ويلات التفرقة الجنسية والعنصرية حتى فى أرقى الدول حضارة ... ! كما أقر الاسلام حقوق المرأة فسوى بينها وبين الرجل تسوية تكاد تكون تامة ، وبدأ هذا فى التعليم والافتاء فى بعض المسائل الدينية ، والمساهمة فى الشئون العامة ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب فى الجاهلية ولا من طقوس الاسلام الدينية ، وإنما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التى اعتنقت الاسلام .

كما أقر الاسلام الاخوة والعدالة والمساواة ، فسبق بهذا الثورة الفرنسية بقرون طوال كما أقر الاسلام مبدأ الشورى ، والشورى وإجماع أهل الحل والعقد مصدر من مصادر التشريع فى الاسلام، وذلك عند افتقاد النص والسابقة التى يقاس عليها ... وهكذا كان موقف الاسلام من القيم الانسانية منذ أربعة عشر قرنا من الزمان .

والايمان بهذه القيم الانسانية فى طابعها الأخلاقى الروحى ، ثقافة عالية لاغنى عنها لكل إنسان متحضر ، فى مصر المعاصرة ، وفى غيرها من أنظار الأرض ، لأن الاسلام خطاب موجه إلى الانسان بما هو إنسان ، ذالك هو الاسلام باعتباره ثقافة لكل إنسان تتحول عند المؤمنين بها إلى سلوك فى حياتهم العملية ، وهذا هو أكبر مميزاتها ، ووجه الخطورة فى اعتناقها .

هذا هو الاسلام من زاوية الثقافة ، ولكن بعض المثقفين لايحملون له التقدير الذى ينبغى أن يكون له ، بسبب معوقات خارجة عن الدين نفسه .

معوقات الاهتمام بالثقافة الاسلامية :

استخفاف بعض المثقفين بالثقافة الدينية الاسلامية فى مصر المعاصرة مرده إلى أمور لاشأن لها بالاسلام نفسه ، أولها جهل الكثيرين من المثقفين بحقيقة الاسلام وأسرار تعاليمه ، أما الموجة الدينية التى تجتاح اليوم شبابنا فى مصر فمردها إلى صحوة دينية مباركة ، ولكنها تبدو فى الكثير من حالاتها اهتماما بالطقوس والشعائر دون الوقوف على جوهر الدين واستيعاب تعاليمه ، وإذا سألت المتشددين فى الدين عما قرءوا وعن مدى إلمامهم بحقيقة الدين ، هالك الأمر واذ هلك البون الشاسع بين ظاهرهم و باطنهم ... ! فبعضهم لم يقرأ شيئاً ذا بال ، ومن قرأ منهم شيئا كانت قراءاته فى مصادر لايحسن أهلها فهم الدين ، والوقوف على حقيقته . . !

يزيد من هذا أن بعض القائمين بأمر الدين وشعائره قد تحللوا فى حياتهم من أبسط تعاليمه ، وانكشف للناس ضلال سلوكهم . . . فمن هذه الأحداث أن وزير الأوقاف قد أعلن فى الصحف أنه اكتشف أن بعض أئمة المساجد الكبيرة وخدمتها يوزعون على أنفسهم أكثر مايجدون فى صندوق الزكاة فى المساجد من مال ، فيخص الواحد منهم آلافاً من الجنيهات فى كل شهر ... ودعا وزير الأوقاف أئمة المساجد إلى عشاء فى هيلتون وسدد الحساب من زكاة صندوق المساجد . . ، وزار داعية للاسلام كان وزيرا للاوقاف مسجداً عصر يوم ، فوجد إمام المسجد قد كتب فى سجل المسجد أنه أم بالمصلين صلاة المغرب والعشاء ولم تكن قد حلت بعد ..! وهذا وغيره كثير قد يحدث فى حياتنا المصرية الراهنة. ولكن وقوعه على أيدى رجال الدين والقائمين على تنفيذ شعائره يثير اشمئزاز الكثيرين ، واستخفاف المثقفين ونفورهم من الثقافة الدينية ، والدين من ذلك برىء .

يزيد من هذا جمود رجال الدين وعدم تطوير نظرتهم إلى الإسلام بحيث تساير حياتنا المعاصرة ، فيجمد الدين فى رءوسهم وعلى اقلامهم وألسنتهم فى وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطوراً رهيباً ، وهذه هى كارثة الانسانية - فيما لاحظ الأستاذ توفيق الحكيم من قبل - فالعلم يتحرك بتجديد أساليبه ، وطرق البحث التجريبى التى توصل إليها العلم التطبيقى - أى التكنولوجيا التى غيرت وجه الحياة البشرية ، بالغاء المسافات بالطائرات ومراكب الفضاء ، وحسنت من أدوات الحروب ونقلتها من السيوف والرماح إلى الصواريخ والنوويات ، ويسرت الحياة اليومية للأفراد بالأجهزة فكانت آلات التبريد والتدفئة مع تزويد الناس بالراديو والتليفزيون والثلاجة والغسالة والطيارة وغيرها مما يسر حياة الناس وشكلها على الأرض فى صورة جديدة ... وكلها تتحرك وتتغير فى نطاق الوجود الأرضى « الكيان المادى ... أما الدين - فى مصر المعاصرة وغيرها من بلاد الاسلام - فان أئمة الدين لايزالون يستخدمون فى توصيل نوره السماوى إلى قلوب الناس نفس الأساليب التى كانت تستخدم قديماً فى عهد السيوف والرماح ...! وكان من الممكن أن يتطور فهم الدين بقراءة كتبه المقدسة قراءة تلائم الحياة الجديدة ، وتفسر آياته تفسيرا متطورا متجدداً مع حياة الناس ، ولكن رجال الدين يجدون دائماً مايصدهم عن الحركة ويمنعهم من التجديد المساير لتطورات الحياة .

ومن دوافع السلبية فى موقف المثقفين فى مصر المعاصرة من الثقافة الدينية أن رجال الدين فى مصر المعاصرة قد أصدروا حديثاً فتاوى دينية تبدو متخلفة عن النصوص الدينية ، متعارضة مع روح العلم ، متنافية مع منطق العقل ، ولا نظننا فى حاجة إلى الاستشهاد بنماذج من هذه الفتاوى الصارخة ، لأنها معروفة للقراء .

ومن أسف شديد أن كثيرين من الناس يشيعون هذا الهذر ويعزونه إلى الإسلام وليس إلى صاحبه ... وما من شك عندى فى أن هذا كان من العوامل التى باعدت بين الثقافة الدينية الصحية وكثيرين من المثقفين فى مصر المعاصرة ، وزاد من هذا انبهارهم بالتقدم العلمى المطرد ، وفتوحاته التكنولوجية التى يسرت الحياة اليومية للناس .

ويزيد تشويه صورة الإسلام فى أذهان الناس عامة والمثقفين خاصة مايبدو من خلط بين تدهور أحوال المسلمين وحقيقة المبادىء الاسلامية ورحم الله الامام محمد عبده الذى قال أنه زار بلادا إسلامية ليس فيها مسلمون ، وبلادا غير إسلامية أهلها مسلمون (أوربا بدت فى رأيه يسير أهلها على مبادىء الاسلام وهم غير مسلمين ، كما زار بلادا إسلامية أهلها من المسلمين يتنافى سلوكهم العملى مع مبادىء الإسلام ..) كما يزيد الأمر تشوشاً فى أذهان الناس الخلط بين الإسلام والسياسة التى تنتجها أكثر الدول الاسلامية ... وذلك بالاضافة إلى الفرقة بين دول العالم الإسلامى وافتقارها إلى التعارف والتآلف بعضها مع بعض ، فصغار تلاميذها يعرفون عن تاريخ أوربا أكثر مما يعرفون عن تاريخ الاسلام وشعوبه ، بل أن الحياة المادية الطاحنة التى يعيشها — فى مصر المعاصرة خاصة — والحاج متطلبات الحياة اليومية وصعوبتها قد هبطت بمتطلبات التثقيف عامة والتثقيف الدينى بوجه أخص — إلى مرتبة دنيا .

هذه هى بعض المعوقات التى تحد من تقدير المثقفه للثقافة الإسلامية فى مصر المعاصرة ، وهذا إلى جانب الذعر الذى ينتاب الكثيرين من المتدينين بسبب ماسموه بالغزو الثقافى الهابط علينا من أوربا وأمريكا ..! وليس أدل على سوء الفهم عند أصحاب هذة القضية من مقال فى جريدة الأخبار لأحد محرريها (٢٤ / ١ / ٨٦) يقول فيه أن الغزو الفكرى

يتمثل فى الدعاية لمذاهب الغرب ... « والترويج لموبقات الاستمتاعية فى الخمر والمخدرات ، وفى الشذوذ الجنسى وما يتبعه من الشهوات والنزوات بهذا التخطيط الهدام الذى تتساقط فيه دعائم الاقتصاد وتنهار الأسرة ويتشبث الأطفال والشباب الأبرياء ... كما يجرى نظير ذلك فى بلاد الاستعمار القديم والجديد شرقاً وغرباً ... » هذه عقلية الداعين لمقاومة الغزو الثقافى ، وهذا هو مدى فهمهم لمفهومه . . . إن مناقشة هؤلاء فيما يزعمون عن جهل هى مضيعة للوقت وامتهان للعقل. وأغرب مافى حماستهم فى مقاومة ذلك الغزو أنهم ينسون أن العالم الإسلامى قد انفتح على العالم الوثنى المتحضر منذ القرن الثانى للهجرة ونقل تراثه فى الفلسفة والعلم إلى لغة القرآن التى استوعبت المنقول إليها من فلسفة وعلم ثقافة ، واستقبل المسلمون منذ مطلع العصر العباسى تراث الوثنيين الذين سبقوهم فى مضمار التقدم الحضارى ، وتفاعل التراث الوثنى الوافد مع التراث الاسلامى الأصيل ، فنشأ تراث إسلامى يتميز بالجدة والأصالة والابتكار ، وكان هذا عصر الاسلام الذهبى ...! والعالم الإسلامى اليوم ـ ومصر المعاصرة فى مقدمة بلاده ـ أحوج مايكون اليوم إلى دم جديد يمده بالحركة ويساعده على احياء مواته .. ليست الذين يحاربون الغزو الثقافى يقولون لمن ينقلونه إلينا : توخوا فيما تنقلونه إلينا من ثقافات الغرب مايلائم قيمنا ، ثم انقلوا منه ماتشاءون . ذلك هو الإسلام فى جانبه الثقافى المستمد من حقيقة تعاليمه ومبادئه ، وهذه هى معوقات إيمان المثقفين به ومدى انتفاعهم بمضمون الثقافة التى يتضمنها ، وذلك هو طريقنا إلى احياء تراثه وبعث الحياة فى مضامينه ، ومصر المعاصرة خليقة بأن تفيد ثقافياً من تعاليمه ومبادئه لو قدر لها أن تقف عندها وتستوعب كنوزها ،

ولكن حديثنا عن الأخلاقيات المتضمنة فى ديننا الإسلامى ، لا يمنع

من أن نقول أن : فلسفة الأخلاق بمختلف مذاهبها ثروة ثقافية تفتقر إليها مصر المعاصرة ، فلنقف عند ذلك قليلا .

فلسفة الأخلاق مصدراً للثقافة فى مصر المعاصرة :

الجانب الأخلاقى الروحى عنصر ضرورى فى تثقيف الإنسان حيثما كان، ومن هذا المنطلق اقتضانا الأمر أن نتحدث عن الدين وتعاليمه كمصدر ثقافى لاغنى عنه للانسان ، ونتم الكلام فى هذا الصدد عن فلسفة الأخلاق وتأثير مذاهبها فى تثقيف المواطن فى عصرنا الحاضر . الأصل فى فلسفة الأخلاق أن وظيفتها ـ عند المثاليين العقليين ـ هى وضع مثل أعلى أو مبدأ إنسانى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو إنسانى ـ أى غير مرتبط بزمان أو مكان ، ولا مقيد بظروف وأحوال . وعلى سبيل المثال نقول أن « كانط » + ١٨٠٤ E. Kant حين صور مثله الأعلى فى مبدأ الواجب ، جعله خطاباً موجها لكل إنسان فى كل زمان ومكان ، إن مبدأه ملائم لاسمى جانب فى طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الذى يتساوى فيه جميع الناس دون استثناء ، ولهذا حرم على الإنسان أن يستثنى نفسه من القانون الأخلاقى تحت أى ظرف من الظروف ، وأن كان أصحاب المثالية المعتدلة ـ من تلاميذه ـ قد أباحوا الاستثناء بشروط تمنع الفوضى فى حياة الإنسان ، فالانسان ، لايكسر القاعدة الخلقية إلا من أجل قاعدة أسمى وأنبل ـ كمن يبيح لنفسه الكذب إنقاذاً لحياة أمة فى حرب أو مواطن هارب من مجرم يريد أن يفتك به . . .

ولكن الفلاسفة الطبيعيين من الحسيين والتجريبيين قد رفضوا القول بوجود مبادىء إنسانية تصدق فى كل زمان ومكان ، وقالوا أن الطبيعة

البشرية ليست واحدة فى الناس جميعاً ، وأن الضمير الأخلاقى ليس واحداً عند الناس فى كل مكان وكل زمان ، بدليل أن استقراء التاريخ يشهد بأن أحكام الضمير على الفعل الإنسانى الواحد تتغير من مكان إلى مكان وفى المكان الواحد من عصر إلى عصر ... واتجهوا إلى القول بأن وظيفة علم الأخلاق (أو فلسفة الأخلاق فمفهومها واحد) هى دراسة الوقائع الخلقية الجزئية بمناهج الملاحظة الحسية للتوصل إلى وضع قواعد إخلاقية متغيرة زماناً ومكاناً ـ تفيد الفرد فى حياته وتنفع المجتمع فى مسيرته . . .

ونود أن نضيف إلى هذا أن المثاليين لم يرفضوا قول الطبيعيين بوجود قيم أو مبادىء جزئية نسبية متغيرة بتغير المكان والزمان، ولكنهم قالوا أن دراستها من شأن العلوم الاجتماعية (كعلمى النفس والإجتماع) أما نحن الفلاسفة فنتجه بدراستنا إلى قيم عليا إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ويقولون : ليس بين المفكرين خلاف فى إنسانية المبادىء الخلقية،إنما ينشأ الخلاف فى تطبيقات هذه المبادىء على الحالات الجزئية، فالناس جميعاً ـ متمدينين أو متخلفين ، متعلمين أو جهالا، يسلمون بالمبدأ القائل بأن رد الأمانة إلى أهلها فضيلة ، ولكنهم قد يختلفون فيما ينبغى أن أفعله حين يودع عندى إنسان مسدساً ، ثم يطلبه ليقتل به شخصاً وأنا أعلم ذلك ، قد يقول لى قائل : عليك أن ترد إليه وديعته وهو مسئول عما يفعل ، وقد يقول غيره أن رددت إليه وديعته كنت مشاركا له فى جريمته . . . أتفاق اجتماعى فى المبدأ الكلى وخلاف فى تطبيقه على الحالات الجزئية .

تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق :

من الاعتراضات التى قدر لى أن أسمعها :

١ ـ أن بعض مبادئها يتعارض مع مبادىء الإسلام ...

٢ ـ أن فلاسفة الأخلاق مختلفون فى وجهات النظر ، وأن منهم لاأخلاقيون عمدوا إلى هدم القيم الأخلاقية العليا .

٣ ـ أن بعضهم ينادون باللذة غاية قصوى للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية وإلى هؤلاء المعترضين نقول :

(أ) تعارض مبادئها مع مبادىء الإسلام :

١ ـ أما القول بأن بعض المبادىء المعروفة فى فلسفة الأخلاق تتعارض مع مبادىء الاسلام فهو قول متهافت ومرفوض ، لأن مبادئها إنسانية وبالتالى لايمكن أن يكون بينها وبين مبادىء الاسلام تعارض ، إن مبادئها عرفت تلقائياً آلياً قبل نزول الأديان لم يبشر بها نبى أو فيلسوف أو مصلح اجتماعى إنما نشأت تلقائياً فما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض ، وفى أى عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض قيم أو معايير تميز لهم بين الحق والباطل وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح . . وحين دعت إليها الأديان السماوية والمعتقدات الأرضية ـ كالبوذية والكونفشيوسية وغيرها ، وتوصلت إليها مذاهب الفلسفة الخلقية ، بدت هذه القيم أو المبادىء على اتفاق كامل امتنع معه التعارض لأنها إنسانية لاتقف عند مكان دون مكان ، ولا ترتبط بعصر دون عصر ، فإذا دعا الاسلام إلى تجنب الكذب والتزام الصدق فى القول ، كان من غير المعقول أن يظهر فيلسوف أخلاقى ينتهى من بحثه العقلى إلى ضرورة الاستخفاف بمبدأ الصدق واحترام الكذب قاعدة أخلاقية فى معاملات الناس بعضهم مع

بعض ... !! ويقال مثل هذا فى كل القيم العليا ، وقد قلنا فى مقدمة كتاب لنا « إن فى استقراء حياة المجتمعات البشرية فى مختلف مستوياتها مصداق مانقول ، فما من مجتمع فى تاريخ البشرية فيما نعلم - بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقى ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك أو كن حقوداً كذوبا منافقاً ... حتى لو كان هذا المجتمع يقوم فى فضاء الصحراوات أو فى بطون الغابات ، أو أعلى مستويات المدنية وأرفعها ... وفى المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاغتصاب والاستغلال ... ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه أبناء هذا المجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعة وأوضاعه ، فى ظل مبدأ إنسانى اسمى - قد لا يكون على وعى كامل به - يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والاخاء والأمن والرخاء ... ونحو هذا من قيم عليا ، أو مبادئ حسنى ترفعه إلا حياة أسمى ...

ويصدق هذا على الصعيد الدولى ، فالانسان فيما قال أرسطو حيوان سياسى لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى ، ومن هذا المنطلق كان ميثاق عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٩[1] وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية

---

(١) وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الاعضاء وكفالة السلام وتفادى الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الامم وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وازالة العوائق الاقتصادية مع توقى الامراض وضمان المواصلات ، وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سلميا ... وهى قيم تتطلب روحية اخلاقية لاتخفى .

فى ٢٥/٦/١٩٤٥[1] وبدت متناثرة فى أحلام الفلاسفة عن صور روها، خاصة فى مدن مثالية (يوتوبيات Utopia[2]) تجاوزوا فيها تصوير الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغى أن يكون، والتعبير عنه فى مبادىء إنسانية عامة تلتقى عندها كافة الأمم على صعيد إنسانى يرتفع بها إلى حياة أفضل، بفضل قيم عليا تتمثل فى طلب الأمن والسلم، وإقرار الحرية والكرامة، وتوكيد العدالة، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى ... ومنع الخوف والقلق، والجوع والجهل والمرض ... وغير ذلك ماحرصت على توكيده، أو دعت إلى محاربة قيم عليا يلتقى على طريقها الناس أفرادا وجماعات وأمما فى كل زمان ومكان ».

هذه هى فلسفة الأخلاق والقيم الانسانية التى توصل إليها الفلاسفة، فما وجه التعارض بين مبادئها ومبادىء الاسلام ... ؟

---

(١) قوامه اقرار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الامم ومحاربة الظلم والاستبداد وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الاساسية مع توخى التسامح وكفالة الامن الدولى، والعمل على ترقية الشئون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الامن وينتفى العدوان، وتنمو علاقات الود بين الامم على اساس من المساواة فى الحقوق والتعاون تحقيقا للرخاء الاقتصادى والتقدم الاجتماعى .. الى آخر هذه القيم الانسانية التى لايستقيم بغير طاقاتها الخلقية والروحية .

(٢) utopia مجتمع مثالى يتخيله صاحبه نموذجا للكمال، ويدفع الى تصوره ضيق بالواقع، وتطلع الى الكمال، اشهر صورها جمهورية افلاطون قديما والمدينة الفاضلة للفارابى (ت ٩٥٠ م ومن امثلتها حديثا يوتوبيات توملس مور + ١٥٣٥ وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ فى اطلنطس الجديدة وكانط + ١٨٠٤ فى السلام الابدى حـ ج ولز + ١٩٤٦ فى يوتوبيا الحديثة ....) وغير هؤلاء كثيرون

٣ ــ أما القول بأن فلاسفة الأخلاق على خلاف فى مبادئهم وأن منهم لاأخلاقيين فمردود عليه بأن الخلاف بين فلاسفة الأخلاق إنما يكون فى تفسير المبدأ الأخلاقى وتحليل مضمونه . وفى المنهج الذى يصطنع فى التوصل إليه ، ثم هم بعد هذا الخلاف يلتقون تحت راية المبدأ الإنسانى ويحملون له التقديس والإجلال ، ومنهجهم هو البحث العقلى فى طبيعة الإنسان ، توطئة لوضع مبدأ يتسق مع أسمى جانب فيها وهو الجانب العاقل ، وأما الدين فينزل المبدأ فيه بوحى إلهى ، من غير مقدمات تسلم إليه ، وبغير وسيط من تأمل عقلى أو تجريب حسى .

وأما الزعم بأن بين فلاسفة الأخلاق فلاسفة لاأخلاقيين ، فهو زعم باطل من أساسه وهو اعتراض ينبىء عن سوء فهم لموقف الفلاسفة الذين هدموا قيم الأخلاق الشائعة بين الناس ، هاجم بعض الفلاسفة قيما أخلاقية شائعة بين معاصريهم لأنها بدت فى نظرهم قيما بالية هزيلة ، فعمدوا إلى هدمها وتطهير العقول منها عسى أن يقيم غيرهم مكانها قيما أصح وأسلم ، هكذا كان موقف السوفسطائية قديماً ، حين عمدوا إلى إلى تطهير الأرض من أعشاب تتلفها عسى أن تصلح لغرس بذور تنتج أزهاراً وثماراً ، لم يهاجموا القيم فى ذاتها ، وإنما هاجموها كما بدت لهم هزيلة مريضة ، وهذا ما فعله السوفسطائية قديماً ، فمكنوا بهذا سقراط وأفلاطون وأرسطو من غرس قيم أخلاقية جديدة ، قدر لها أن تعيش حتى أيامنا الحاضرة . وقريب من هذا حدث فى عصورنا الحديثة ، هدموا قيما وجدوا أنها لا تتمشى مع روح العصر ، ليبنوا مكانها أصح وأسلم ، فى مقدمة هؤلاء نيتشه F. Nietzsche ١٩٠٠ + حين أعاد جدولة الفضائل وأطاح بالقيم التى نادت بها المسيحية باعتبارها أخلاق العبيد ، وأقام قيما ردتنا ـ فيما نرى إلى شريعة الغابة . . . ! ! وكان أصحاب الوجودية Existentialism

يجسدون فردية الفرد على حساب المجموع ، ويوحدون بين حرية الفرد ووجوده ، فبدأ الفرد مسئولا عن أفعاله ، ومن هنا رفضوا كل القيم التى تمليها عليه سلطة خارج ذاته ، سياق ان تكون هذه سلطة دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك .

هؤلاء جميعاً لم يهدموا القيم الأخلاقية ذاتها ، وإنما هدموا ما بدا منها هزيلا سقيما ، لتحل مكانها قيم أصح وأسلم وأكثر إتساقاً مع روح العصر ، فمن الضلال أن يقال عنهم أنهم الفلاسفة اللاأخلاقيون ! ! ليس بين فلاسفة الأخلاق فيلسوف واحد يمكن وصفه بأنه لا أخلاقى ، فإن ذلك تناقض سافر لا يحتاج إلى تفسير . . .

٣ — أما النفور من الفلاسفة الذين يعدون اللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية ، فإن تصحيحه يزيل سوء الفهم ، إن أصحاب مذهب اللذة Hedonism قدماء ومحدثين كانوا يوحدون بين اللذة والمنفعة والسعادة مع وضوح الفارق بين مدلولات هذه الألفاظ الثلاثة ، وطالما اتفقت معانى اللذة والمنفعة والسعادة انتفت مبررات النفور من مذاهب اللذة قديماً ، فالدين الإسلامى قد أقام شريعته على تحقيق مصالح الناس (منافعهم) أفراداً وجماعات ، ومنع المفاسد من حياتهم الخاصة والعامة ، وسياسة دنياهم بدينهم ـ دين الحق والعدل والخير ـ وتوضيح معالم الطريق أمام العقل البشرى حتى لا تضله الأهواء والشهوات . . .

وتضع السنة النبوية المصلحة أساساً عريضاً لتشريعات الإسلام ـ كما يقول الشيخ الدكتور زكريا البرى فى مقال له تحت عنوان : أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله .

هذه هى فلسفة الأخلاق فى مضامينها الثقافية ، ويبدو أن العلم بها

عنصر بالغ الأهمية فى ثقافة مصر المعاصرة ، فحبذا لو استطاع المثقفون الذين يستوعبون مذاهبها ، أن ينشروا ذلك الجانب الروحى بين المثقفين من المواطنين فى عصرنا الراهن ، ذلك الذى افتقد روحه يوم أعوزته الثقافة الدينية والأخلاقية الصحيحة .

توصيات :

١ — ضرورة الدين لحياة الفرد ومسيرة المجتمع توجب الاهتمام به فى مراحل الدراسة قبل الجامعة ، لأن الدراسة فى الجامعات تقوم على التخصص ، وقد أثبتت التجربة أن فرض مادة لا تدخل فى تخصص الطالب تثير ضيقه وعدم ارتياحه لها ، وهكذا كان الحال فى فرض مادتى المجتمع العربى ثورة يوليو - وحاشا للدين أن يكون عند الطلبة موضع نفور أو استخفاف .

٢ — اهتمام أجهزة الإعلام بنشر الثقافة الدينية السالفة الذكر ، وتحاشى أكثر ما تنشره أو تذيعه من مواعظ وفتاوى دينية تتعارض مع النصوص الدينية وتتنافى مع الروح العلمية ولا تتسق مع منطق العقل وذلك يقتضى أولا أن يكون أهل الفتوى على مستوى من الثقافة والعلم .

٣ — توعية المتزمتين منا بأن المسلمين الأوائل انفتحوا على العالم المتقدم منذ القرن الثانى للهجرة ، فكان عصر الإسلام الذهبى ، فالغزو الثقافى معناه انفتاحنا على عالم سبقنا فى العلوم والفنون والآداب وليس نقل ما فيه من موبقات ، وحسبنا أن نوصى الذين ينقلون عنه أن يتخيروا من ثقافاته ما لا يمس قيمنا ويسيء إلى أعرافنا .

٤ ـ تشجيع المشتغلين بالفلسفة على وضع بحوث ومؤلفات فى فلسفة الأخلاق وقد وضحت قيمتها فى تثقيف المواطن المعاصر ، ففى جائزة الدولة التشجيعية لعام ١٩٨٥ فى علم الجمال وفلسفة الأخلاق فوجئت لجنه الفحص بأن ما قدم لها فى علم الجمال أربعه مؤلفات ولم يتقدم فى فلسفة الأخلاق كتاب أو بحث واحد . . . ! !

٥ ـ توقيع عقاب صارم على المشتغلين بالدين أو شعائره إن تهاونوا فى تنفيذ تعاليمه أو تحللوا من التزاماته حتى لا يكونون قدوة سيئة لغيرهم . . . . .

- ٧ -

العرب والعلم

فى عصر الاسلام الذهبى

العرب والعلم

فى عصر الاسلام الذهبى

تمهيد - أهمية إحياء العلم العربى - مكان الحركة العلمية وزمانها - علم العرب وفلسفتهم فى حملة خصومهم - مفهوم العرب فى اتصالهم بالعلم - تتمة مناقشة خصوم الفكر العربى - تراث العرب العلمى : تمهيد: (١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) - (٢) العلوم الطبيعية فى تراث العرب : (أ) علم الطبيعة (ب) علم الكيمياء (حـ) فن الصيدلة (د) علم النبات (هـ) علم الطب (و) علم الفلك (ز) علم الجغرافيا (٣) العلوم الرياضية فى تراث العرب (٤) الفلسفة وعلومها فى تراث العرب - عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها : (١) كفالة حرية التفكير لأهل العلم - (٢) رخاء الدولة العربيه - (٢) تقدير الدولة للعلم وأهله - مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب - جمع المخطوطات - حركة الترجمة - إنشاء المكتبات - موقف الغربيين من تراث العرب العلمى - كلمه أخيرة - مصادر البحث .

تمهيد :

تستهدف هذه الدراسة الكشف فى إشارات موجزة عن كنوز دفينة فى تراث الفكر العربى ، فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، دون غيرها من مجالات المعرفه التى أصابت من اهتمام الباحثين أوفر نصيب . وقد توخينا أن يكون الكشف عن هذه الكنوز من خلال الجو العقلى والمادى الذى تنفسه أعلام هذا التراث ، ووجهات النظر التى بدت عند الغربيين فى تقييم هذه الكنوز . دون أن نقف نحن طويلا لتقييم الجانب العلمى فى الحضارة العربية ، أو نتصدى لتبرير وجه القصور فى تراثها . إنما قصدنا أن نلفت النظر إلى جانب من ذخائرها العلمية يخفى على جمهرة المثقفين منا .

عسى أن يكون لهذا اعتباره عند من يتصدى لتقييم التراث العلمي من حضارة العرب إبان العصور الوسطى .

أهمية إحياء العلم العربي :

بين المثقفين من إخواننا العرب من يضيق بتبديد جهودنا العلمية في البحث في بطون الماضي ، ابتغاء الكشف عن كنوزه الخفية . ويميل إلى حصر البحث فيما يمكن للعلم في حاضره ، ويمهد لازدهاره وتطوره ، مع أن استقراء تاريخ النهضات يشهد بأن الأمم حين تأخذ في النهوض والتيقظ بعد سبات تتلفت إلى ماضيها وتعمل على إحيائه : وتزيد فتتصل بالأمم المتحضرة وتنقل عن تراث ماضيها وحاضرها معا ، هكذا فعل العرب إبان يقظتهم التي ازدهرت في عصر بني العباس - كما سنعرف بعد ، وهكذا فعلت أوربا في عصر الإحياء ، عصر النهضة التي بلغت ذروتها إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر لميلاد المسيح :

ذلك أن أوربا غطت - منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية أواخر القرن الخامس - في نوم عميق دام بضعة قرون من الزمان ، ولما بدأت تستيقظ في مطالع العصر المدرسي ، ارتدت إلى ماضيها وجدت في إحياء تراثه . وحين أدركت أنها لاتجيد لغة أجدادها من اليونان ، عمدت إلى تراث العرب - الذي ضم تراث أجدادها - وجدت في نقله إلى اللاتينية التي كانت لغة العلم في أوربا إبان ذلك العصر ، حتى تيسر لها أن تعرف لغة أجدادها وتنقل عنها رأساً من غير وسيط ، بدأت إحياء ماضيها بحركة ترجمة واسعة النطاق استهدفت نقل التراث العربي إلى لغتها العلمية ، بدأت الحركة في صقلية إبان النصف الثاني من القرن الحادي عشر واستمرت قرنا من الزمان ، ثم في أسبانيا إبان النصف الأول من القرن الثاني عشر

وامتدت بضعة قرون من الزمان ، واستمرت حركة الأحياء حتى نهاية عصر النهضة فى القرن السادس عشر ، وهكذا استغرق إحياء الماضى فى أوروبا نحو خمسة قرون من الزمان بدأ بعدها عصر بناء وتجديد استغرق مجالات الفكر فلسفة وعلما .

وحتى بعد عصر الإحياء لم تقنع أوروبا بأن تبعث تراث أجدادها لتصل بين ماضيها وحاضرها ، وتمهد لبناء مستقبلها . وإنما نزعت بدافع أكاديمى محض إلى تاريخ العلم وإحياء تراثه ، دون نظر إلى جنسية أصحابه أو عقيدة بناته . فجد المنصفون من المستشرقين فى البحث عن تراث الشرق ونقل كنوزه من ظلام القبور إلى نور الحياة ، وفى عصرنا الحاضر شب خارج العالم العربى ولع بتأريخ العلوم عند العرب ، وبدأ هذا خاصة فى قيام المجمع العالمى لتاريخ العلوم (الذى أدرك مكان العلم العربى من العلم العام[1]) وكذلك كان الحال فى معاهد تاريخ العلم فى الغرب (من برنستون ولندن وباريس وفرنكفورت وفى الإتحاد السوفيتى . . .) فرصدت له ميزانيات ضخمة ، وكتلت من أجله جهود الباحثين من شتى الأجناس ومختلف الملل ، وحرصت جامعات العالم المتمدين على تدريس تاريخ العلم حتى أنشأ بعضها - كجامعة لندن - أقساما بهيئات تدريس كاملة تتوافر على تدريسه ، إلى جانب المعاهد السابقة الذكر .

وذلك كله بالإضافة إلى الجهود الأكاديمية الفردية الجبارة ، وهى

---

(١) وقد كان فى مقدمة منشئيه جورج سارتون الامريكى والدومينلى الايطالى وجوليان ريبرا Ribera الاسبانى (مؤسس ورئيس مدرسة ايبريا الحديثة للعلوم العربية) وماكس مايرهوف المصرى وميجويل آسين بلاسيوس Meguel A. Plaacios - تلميذ ريبرا - والبارون كارادى فو الفرنسى وكارلو الفونسو تللينو الايطالى وغيرهم .

تبدو عند أمثال طبيب العيون الألمانى « هيرشبرج » Hirschberg الذى قضى من حياته العلمية خمسة وعشرين عاما أرخ فيها طب العيون فى سبعة مجلدات ضخمة ، خصص الخامس منها لطب العيون عند العرب ، وقد قضى فى إنجازه خمس سنوات طوال، وجورج سارتون Sarton الذى أعد رسالة للدكتوراه عن العالم الفنان ليوناردا فنشى عام ١٩١١ وواصل تاريخ العلم فى مشارق الأرض ومغاربها حتى وافته منيته عام ١٩٥٦ وخص العرب فى مؤلفاته المتعددة بشطر كبير من جهوده[١] ، وعلى نحو قريب من هذا أرخ « ول ديورنت » W. Durant الحضارة فى سبعة مجلدات حرص على أن يكون للعرب فيها نصيب موفور ، وأرخ المستشرق الفرنسى لوسيان لوكاير L. Luclere طب العرب فى مجلدين ضخمين ، وحذا حذوه فى تأريخ الطب العربى « إدور براون » Brown ونشر المستشرق الإيطالى كارلو الفونسو نللينو Nallino تأريخه لعلم الفلك عند العرب فى عصريه القديم الوسيط ، ووضع ألدوميلى Aldo Mieli الإيطالى مجلده الضخم عن العلوم عند العرب فى عصورهم الوسطى . . . ومثل هؤلاء من الغربيين فى عالمنا الحديث كثيرون .

ومن طريف المفارقات أن يحدث هذا فى الغرب المتمدين فى عصرنا الحاضر ، بينما يوجد فى شرقنا العربى ـ الذى أخذ يهم باليقظة بعد نوم طويل ـ من يضيقون بجهود الباحثين فى تأريخ العلوم ، ويستخفون حتى بإحياء تراثنا الماضى الذى يستحيل أن يتهيأ لنا بدونه حاضر غنى ولا مستقبل

---

(١) فى المجلد الثانى من الجزء الثانى من « مقدمته فى تاريخ العلم » وفى غيره من مؤلفات يبدو اهتمامه البالغ بتراث العرب وفى مجلة ايزيس التى انشأها عام ١٩١٢ ومجلة أوزيريس التى انشأها عام ١٩٣٦ .

مرجو ، اختطفت آثار العلم التطبيقي الجديد أبصارهم ، أخفت عنهم كل ماعداه من معالم الفكر وقيم العلم ومقومات الحضارة .

نقف بعد هذا التمهيد لنفسر عنوان هذا الفصل :

مكان الحركة العامية وزمانها :

كانت دمشق عاصمة ملك الأمويين فى المشرق الإسلامى[1] من عام ٦٦١ حتى عام ٧٥٠م حين قضى السفاح على ملكهم وأنشأ الدولةالعباسية، فانتقلت عاصمة الملك إلى بغداد التى أنشأها المنصور عام ٧٦٢ م واستمر حكم العباسيين قائماً حتى قضى عليه التتار عام ١٢٥٨ م وكانت مصر قد استقلت عن حكم العباسيين فى عهد المعتز (٨٦٦ — ٨٦٩)[2] .

أما عن المغرب الإسلامى فان السفاح قد أنشأ الدولة العباسية حين قضى على حكم بنى أمية ، وأفلت من قبضته عبدالملك بن مروان فاراً إلى أسبانيا ، وأنشأ بها عام ٧٥٦ دولة أموية ـ فسميت أسبانيامنذ ذلك الحين ببلاد الأندلس ـ واستمر حكم العرب قائماً بها حتى يناير عام ١٤٩٢ م وخلال ذلك تقدم العرب إلى فرنسا ومضوا غربها حتى أوقف زحفهم « شارل مارتل » فى موقعة تور بواتيية ، وهكذا كان منتصف القرن الثامن للميلاد نقطة تحول فكرى بالغ الأهمية فى تاريخ العقل البشرى ـ فيما يقول الدوميلى ، إنه حد فاصل بين عهدين مختلفين أشد الاختلاف ـ برغم مايربط بينهما من تسلسل ونظام ـ فى تلك الفترة بدأ حكم العباسيين

(١) يطلق المشرق الاسلامى على العراق وايران وسوريا ومصر ، ويراد بالمغرب الاسلامى اسبانيا او بلاد الاندلس (وهى مادام تحكم العرب من شبه جزيرة ايبـــــريا) .

(٢) حين استقلت مصر على يد احمد بن طولون عام ٨٦٨ واعقب الاخشيديون حكم الطولونيين عام ٩٠٥ ثم الفاطميون عام ٩٦٩ فالايوبيون عام ١١٧١ فالمماليك عام ١٢٥٠ فالعثمانيون عام ١٥٦٧ .

فى المشرق والأمويين فى المغرب العربى ، فبدأت فى المشرق حركة ترجمة واسعة النطاق استمرت فى إزدهار ملحوظ حتى أوائل القرن العاشر ، بل بقيت بعد ذلك فى نشاط أمدا ليس بالقصير ، وعن طريقها انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم المتحضرة القديمة - من اليونان والفرس والهنود والصينيين ومن إليهم . وتلت هذا حركة إنتاج علمى خصيب تميز الكثير من جوانبه بالاصالة والابتكار ، وهكذا كان العلم العربى - منذ منتصف القرن الثامن - يمضى قدماً إلى النضج والازدهار حتى بلغ أوجه فى نهاية القرن الحادى عشر حين توقفت عصره الذهبى ، وأخذ منذ ذلك الحين يضعف تأثيره فى أوربا ويفتقد مكانه العالمى ، ويميل إلى الغروب بتأثير غزوات الترك (من السلاجقة عام ١٠٥٥ وغارات المغول عام ١٢٥٨) وانتصار المتزمتين من رجال الدين ، وسيطرة المستبدين من الحكام ، وغير هذا مما هيأ للاستعمار بعد ذلك أن يفرض على العالم العربى نفوذه ، وهكذا جمد الفكر واختفت حرية البحث العلمى ، وكان تدهور المشرق العربى .

أما فى المغرب العربى فان ازدهار العلم قد عاقته عن التبكير بضع عوائق ، منها المنازعات المحلية التى ثارت بين الأمراء بعضهم والبعض إبان الفترة الأولى من حكم الأمويين للأندلس ، ومنها مايقتضيه قيام الحضارة العربية الجديدة من وقت حتى تثمر فى بيئة لم تكن مهيأة لها من قبل ، وفى وسعنا أن نقول - برغم ما أصاب قرطبة من نشاط عقلى فى عهد عبد الرحمن الثانى (٨٢١ - ٨٥٢) إن إزدهار الحركة العلمية فى بلاد الأندلس قد قدر له أن يستغرق ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثانى عشر ، وإن ظلت آثار هذه النهضة العلمية بادية للعيان حتى سقطت آخر مملكة عربية فى غرناطة أواخر القرن الخامس عشر ، لكن سيادة العلم العربى على الفكر الأوربى قد أخذت تتوقف منذ أواخر القرن الثانى عشر ،

وإن كانت البذور العربية فى البيئة الأوربية قد أخذت تنمو فى الأرض الجديدة نهضة نبتت فى القرن الثالث عشر ، وكان عليها أن تنتظر عصر النهضة الأوربية لتتحرر من نفوذ العرب ، وتعرف طريقها الممهد إلى الكتب اليونانية القديمة ، فتستبدل بسيادة العرب سيادة اليونان ، حتى إذا أقبل العصر الحديث فى مطلع القرن السابع عشر ، تحرر الفكر الأوربى من عبودية الماضى ، وعرف طريقه على يد أمثال ديكارت وليبنتز ولوك — إلى الأصالة والإبداع .

علم العرب وفلسفتهم فى حملة خصومهم :

حسبنا فى بيان الحملة التى شنها على الفكر العربى خصومه ، أن نقف عند ظاهر رأى غريب جاهر به عالمنا العربى « ابن خلدون » ونتتبع موقف بعض المستشرقين الذين سايروا هذا الرأى ، ذلك أن ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م يقول فى مقدمته : « إن من الغريب الواقع أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية (وهى تشمل فى عصره العلوم الطبيعية والرياضية) إلا فى القليل النادر ، وإن كان منهم العربى فى نسبته . فهو عجمى فى فى مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربى » .

بل زاد ابن خلدون فذهب فى بعض فصول مقدمته إلى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد .[1] ومضى فى تفسير رأيه إلى آماد تغنينا فى بيانها الإشارة .

وعلى هدى هذا الرأى الغريب فى ظاهره سار الكثيرون من المستشرقين فى استخفافهم بالعلم العربى ، ونزوعهم إلى الحط من شأن

(١) مقدمة ابن خلدون — المطبعة البهية بمصر ص ١٠٤ و ١٠٥ .

أهله ، وفى مقدمة هؤلاء « سيريل الجود C. Elgocd الذى جاهر — فى فصل كتبه عن العلم الفارسى فى تراث فارس — بأن العلوم عند العرب وليدة جهود الفرس من العلماء ، واستشهد بمؤرخ الطب العربى المستشرق « براون » E. G. Browne الذى يقول : إننا إذا استبعدنا مما يسمى بعلوم العرب العمل الذى نهض به علماء الفرس ، بترنا من هذه العلوم خير ما فيها ، بل إن بولس دى لاجار Paul de Lagard يمضى أبعد من ذلك فيزعم أن المسلمين الذين أسهموا فى ميادين العلم ليس بينهم سامى واحد[١] .

فإذا عرض هذا المستشرق لتعليل الحضارة العربية المزدهرة ، ردها إلى مصادفة طيبة أو حظ حسن وهب بغداد التى كانت مركز الثقافة الإسلامية ثلاثة أو أربعة من الخلفاء ، قدر لهم أن يكونوا من ذوى الذوق الرفيع Cultured taste وإن كان يعزو إلى العرب فضلا عظيما ، ذلك أنهم هيأوا لعلماء الفرس المكانة واللغة والمواد التى مكنتهم من مزاولة النشاط العلمى الذى بدأ فى عهد خلفاء بنى العباس . وامتد آخر الأمر إلى كثيرين من أصحاب العقول الكبيرة فى الشرق الأوسط ، فإذا عددنا هذا كله علما عربيا ، عزونا — فيما يقول الجود — إلى العرب فضلا ليسوا خليقين به ، وسلبنا الفرس كثيراً مما يستحقون من فضل[٢] .

---

(١) نسبة الى سام بن نوح وقد انحدر عن الجنس السامى العرب والكلدانيون والاشوريون والعبرانيون) .

(٢) The Legacy of Persia, ed. by Ar.erry, 1953, ch. II Persian Seince; by Cyrill Elgood, p. 292-3.

وقد ترجم هذا الفصل د. احمد السادات .

وانتقص الحضارة العربية — بل الإسلامية كلها — كثيرون من الباحثين الغربيين من أمثال «هيجل» و«جولدتسيهر» و«ماكدونالد» وغيرهم. ذلك أنهم — بلغة «روزنتال» — صوروا التاريخ السياسي سلسلة مملة من الحكام الطغاة، والتاريخ الحضاري تكرارا مملا للأفكار، والتاريخ الديني بقايا متحجرة متجمدة تتناقلها الأجيال بعضها عن بعض في حذر وأناة . . . وهكذا بدا تأخر البحث العلمي عند المسلمين عامة أمراً مسلما، وكان الخلاف عند هؤلاء الباحثين يقوم في تعليل هذا التأخر!.

وتعرضت الفلسفة العربية في أزهى عصورها لحملة ظالمة أشد وأنكى دفع إليها تعصب جنسي وديني شاع في أوربا إبان القرن الماضي وأوائل القرن العشرين بوجه خاص، وبدت آثاره واضحة حتى في مجالات البحث العلمي. فأخذ كثيرون من الباحثين يفاضلون بين الأجناس على أساس دعوى تقرر أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره، وكان في مقدمة أصحاب هذه الدعوى العنصرية إرنست رينان + ١٨٩٢ E. Renan وكرستيان لاسن + ١٨٧٦ Lassen وليون جوتييه + Gauthier ومؤدى هذه الدعوى كما بدت في أقوال رينان الذي يعترف بأنه أول من زخرف لها ثوبا علميا — أن عقلية الساميين — والعرب منهم — عقلية فصل ومباعده، لا جمع وتأليف، وأنها تدرك الجزئيات في غير تناسق . . . وبالتـــالي فإن العرب بفطرتهم لا يقوون على استخلاص القضايا والقوانين العامة، ومن هنا افتقد تراثهم الفلسفي والعلمي عنصر الأصالة والابتكار. أما عقلية الآريين[1] فإنها بفطرتها تنزع إلى التأليف بين الأشياء في تدرج يفضي إلى الجمع والمزج، ومن

---

(١) الجنس الآرى هو أصل الامم الاوربية وبعض الامم الاسيوية ممن ترتد لغاتهم السنكريتية او غيرها .

جنبا كانت قدرتهم على الإحاطة الشاملة بموضوعات دراساتهم ، والدقة والعمق فى استخلاص نتائجها ، وكان عجز الساميين حتى عن فهم ما خلفه الآريون من ألوان الفكر الفلسفى !

بل سبق جيوم تنمان + ١٨١٩ G. Tennemann إلى القول بأن العرب بطبيعتهم ميالون إلى التأثر بالأوهام ، وإن القرآن يعوق النظر العقلى الحر ، وأن أهل السنة يقفون عند ظاهر النص ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه من معان وأسرار ، وبهذا عاقوا إنطلاق الفكر . . . وفى ضوء هذا بدا طبيعياً أن يقال أن العرب قد وقفوا عند شرح المذهب الأرسطاطليسى وتطبيقه على قـــواعد الدين ، بل إن فلسفتهم ليست إلا مجرد اقتباس جديد وتقليد لفلسفة اليونان ، أو أنها الثوب العربى الذى ارتداه أرسطو ـ فيما قال أمثال رينان ـ أو ارتده الأفلاطونية المحدثة فيما زعم أمثال دوهيم + ١٩١٦ Duhem وهو فى كل الحالات تفسير مشوه وتلخيص يعتوره الضعف والنقص وسوء الفهم ... وسنعود إلى مناقشة هذه الحملة فيما بعد .

هذه هى بعض مظاهر الحملة التى تعرض لها الفكر العربى علما وفلسفة ، ونريد الآن أن نقف قليلا لمناقشة الأدلة التى استندت إليها ، وتفنيد المغالطات التى أنبنت عليها ، وأول ما يتعين الوقوف عنده هو تفسير مفهوم العرب الوارد فى عنوان الفصل ، فإن إيضاح هذا المفهوم يكفى فى الرد على اتجاه مكان له خطره الملحوظ فى تقويض « العلم العربى » ذلك هو القول بأن حملة العلم فى الاسلام كانوا من العجم وليسوا من العرب .

مفهوم العرب ، فى اتصالهم بالعلم :

ذهب بعض الباحثين من الغربيين خاصة إلى أن العرب ، بطبيعتهم ، لا يقوون على ابتكار جديد فى مجال الفكر العلمى والفلسفى على

السواء ، وأن ما ضمه تراثهم من ألوان الفكر الأصيل دخيل عليهم غريب عنهم، وأنهم فوق هذا لم يحسنوا فهم مانقلوا من ذلك التراث ولم يستوعبوا كنوزه . فشوهوه بشروحهم وأتلفوا حقائقه بتعليقاتهم . . . إلى آخر ما قالوه فى هذا الصدد مما سنعرض لبيانه ومناقشته بعد قليل ، وهكذا تبدو الحاجة ماسة إلى تفسير مفهوم العرب بالقياس إلى الانتاج العلمى الأصيل :

ونبادر الآن فنقول إننا نقصد بعلماء العرب كل من أسهموا فى تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى وعاشوا فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب . يجمعهم تراث واحد . ويربطهم مصير واحد . ولسنا أول من وسع مدلول اللفظ على هــــذا النحو ، فقد سبقنا إلى ما يقرب من هذا المعنى كثيرون من مفكرى الغرب نسوق منهم بضعة شواهد :

فالمستشرق الروسى ف . بارتولد + ١٩٣٠ W. Barthold يتحدث عن حضارة الإسلام فيوحد بينها وبين حضارة العرب وحضارة الشرق إبان العصور الوسطى ، ويقول إن العرب لم ينفردوا بابتكار هذه الحضارة . وإنما شاركهم فيها أهل الشرق الأدنى وقسم من أفريقيا ، عاشوا أمداً طويلا بعيدين عن الحضارة الأوربية ، آخى بينهم الاسلام — وهو دين الدولة — ووحدت بينهم اللغة العربية — وهى لغة العلم فى تلك العصور . . . ويصرح بارتولد بأن كلمة الشرق لا تؤخذ بمعناها الجغرافى الدقيق . فالشرق الأدنى المتحضر — فى العصور الوسطى خاصة — جنوبى بالنسبة لروسيا ، كما أن شمال أفريقيا — وهو جزء من الشرق الاسلامى — جنوبى بالنسبة لأوربا .... ويشير المؤلف إلى أن كلمة الشرق قد استخدمت فى عصر الامبراطورية الرومانية بمعنى البلاد المتحضرة ، مقابلا للغرب ،

وأن اليونان قديما كانوا يقتسمون العالم إلى جنوبى حار الجو ، موطن الحضارة ، وشمالى بارد الجو يستوطنة المتوحشون[١] .

أما المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نللينو + ١٩٣٨ Nallino فيقول فى تحديد مفهوم العرب : إن اللفظ كان يطلق حتى أوائل الاسلام على الذين استوطنوا شبه جزيرة العرب ، أما بعد القرن الأول فإن اللفظ يتخذ معنى جديداً اصطلح عليه الباحثون ، وأطلقوه على جميع الشعوب التى تقيم فى الأمم الاسلامية ، وتستخدم اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية ، وبهذا يدخل فى مفهوم اللفظ الفرس والهنود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون ومن إليهم ممن شاركوا فى العربية لغة للعلم ، وفى التبعية للدولة الإسلامية .

ولا يستصوب نللينو استخدام لفظ المسلمين مكان العرب ، لأنه يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى ممن شاركوا بنصيب غير يسير فى العلوم العربية والمصنفات التى وضعت فيها ، إلى جانب أن لفظ المسلمين يستتبع مد البحث إلى ما صنفه أهل الإسلام بغير العربية من لغات ـ كالفارسية والتركية ـ ومن أجل هذا يؤثر نللينو أن يتخذ لفظ العرب نسبا إلى لغة الكتب لا إلى الأمة[٢] .

---

(١) بل كان ارسطو يعتقد ان العالم — مع استثناء اليونان — يتفرع الى برابرة شجعان يقيمون شمالى اوربا ، ويميزهم قصورهم عن التحضر ، وعجزهم عن ادارة الدولة ، والى آسيويين متحضرين تنقصهم الشجاعة ، اما اليونان عنده فيجمعون بين السنتين : الشجاعة والحضارة .

(٢) نللينو (كارلو الفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى — روما ١٩١١ ، ص ١٦ — ١٨ .

أما العالم الإيطالى المعنى بتاريخ العلوم عند العرب « ألدوميلى » Aldo Mieli فإنه بدوره يطلق لفظ « عربى » على مفهوم اصطلاحى واسع : فيدخل فى مدلول العلم العربى كل إنتاج علمى نما وازدهر إبان العصور الوسطى — فى الفترة التى عنى بتاريخ العلم بها . وخاصة بين القرن الثانى والثالث عشر للميلاد — فى امبراطورية الخلفاء العربية ، بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء — وهى فى العادة اللغة العربية — والدين الذى اعتنقوه ، فإن من هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها — كالفارسية أو السريانية أو العبرية — ولا يعقل أن يفصل دارس العلم بين ما كتبه بالعربية وما كتبه بغيرها ، ولا يميل ألدوميلى بدوره إلى وصف هذا الانتاج العلمى بأنه إسلامى ، إذ قام بقسط فى انضاجه وتنميته غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم ، وإذا جاز أن يوصف بعض العلوم بأنه إسلامى — كالفقه والكلام — فإن العلم — طبيعيا أو رياضيا — أحرى بأن يوصف بأنه علم عربى ، وهكذا أصبح مدلول اللفظ « عربى » لا يقتصر على من انحدروا عن أصل عربى ، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذى أوجده الفتح الاسلامى ، وحققه الخلفاء فى الدولة العربية ، أو حققته الدول التى بقيت إسلامية بعد استقلالها(١) .

ومن الباحثين الغربيين الذين أقروا مفهوم العرب على نحو قريب من ذلك « جوستاف لوبون » الفرنسى ، إذ يرى فى كتابه عن حضارة العرب أن البلاد التى ينتمى إليها العلماء الذين قيل إنهم ليسوا من أصل

---

(١) الدوميلى : العلم عند العرب واثره فى تطور العلم العالمى — دار القلم ١٩٦٢ ص ٣ و ١٤٩ .

عربى ، قد دانت لسلطان العرب ، وجرى الدم العربى فى عروق أهلها ، وفكر علماؤها فى ظل الدولة العربية ورعاية حكامها، وأنه إذا جاز لأحد أن يساوره الشك فى رد مؤلفاتهم إلى الروح العربية ، جاز له أن يشك فى نسبة المؤلفات التى خلفها العلماء الفرنسيون إلى فرنسا ، بحجة أنهم ينحدرون إلى شعوب غـــير فرنسية وإن شكلت الشعب الفرنسى — كالنورمان والسلتيين والاكتيانيين ومن إليهم ، ومسايرة لهذا الرأى يجوز أن نستبعد من تراث الفكر الأمريكى أكثر المؤلفات العلمية فى شتى مجالاتها بحجة أن أهلها ينحدرون إلى أصل غير أمريكى ، كما نستبعد من تراث الرومان أكثر مؤلفاتهم لأن واضعيها من اليونان ... إن تاريخ الفكر لا يعرف حضارة كان كل بناتها من أبنائها الخلص . بل لا يعدوا الحق من يقول إن علم الأجناس لا يعرف فى تاريخ الشعوب كلها شعبا انحدر كل أبنائه من صلبه ، ولم ينحدر الكثيرون منهم إلى أصول غريبة عنه . ويصدق هذا على بناة الحضارات الإنسانية - من مصريين وهنود وصينيين وإيرانيين ويونانيين وأوربيين محدثين .

وبعد ، فإن من الطريف الذى يجدر ذكره فى هذا الصدد ، أن عالمنا البيرونى للفارسى الأصل كان يقول :

« وللهجو بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية » !

تتمة مناقشة خصوم الفكر العربى :

فيما أسلفنا عن « مفهوم العرب » ما يغنى عن الرد على من قالوا إن حملة العلم فى الاسلام كانوا من غير العرب . بل أن نقول إن أهم وجوه الحملة على الفكر العربى علما وفلسفة يمكن تلخيصها فيما يلى :

(١) قول ابن خلدون إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد ... فإن من كان هذا حالهم لايتوقع المنصف منهم أن يبدعوا فى مجال الفكر جديداً .

(٢) قول أصحاب الدعوة العنصرية إن العرب (الساميين) لايقوون بطبيعتهم على ابتداع جديد فى العلم أو الفلسفة ، بل هم بفطرتهم لايحسنون فهم ماأبدعه العقل الآرى وابتكره ، ومن هنا كانت الصورة المشوهة لفلسفة اليونان فى تراث العرب .

(٣) الزعم بأن القرآن ، ومن ورائه أهل السنة قد عاقوا إنطلاق الفكر الحر وتكفلوا بالحيلولة دون وجود إنتاج فلسفى أصيل فى تراث العرب.

وعلينا أن نقف قليلا لمناقشة هذه الادعاءات :

أما إن العرب إذا فتحوا أوطاناً أسرع إليها الفساد فهى دعوى يشهد استقراء تاريخ العرب ببطلانها ، فقد فتح العرب أمما متحضرة تزدهر فيها العلوم - كمصر والشام والعراق وإيران - فلم يسرع إليها الخراب على أيدى هؤلاء الفاتحين ، وإنما ازدادت ثقافتها نموا وازدهارا ، وفطن بعض الغربيين من المفكرين - من أمثال جوستاف لوبون - إلى أن العرب كانوا فى فتوحاتهم الحربية حريصين على الإبقاء على ثقافة الأمم التى قهروها ، بل قاموا فى كل الأمم التى دانت لسلطانهم بدور الإمامة الثقافية. وأدوا رسالة التمدين على أحسن وجه ، بعكس شعوب أخرى - غربية و شرقية - كانت إذا دانت لإمرتها أمم متحضرة أسرع التدهور إلى حضارتها . فأسبانيا دانت لحكم العرب ثلاثة قرون بلغت إبانها أوج مجدها الحضارى، أحيا فيها العرب الروح العلمية وأنشأوا الجامعات التى لاذت بها ثقافة أوربا ، وأقاموا المدارس والمكتبات والمعامل ، وأضحت قرطبة - وغيرها من حواضر الإسلام العربية - أشبه ما تكون بعواصم أوربا

الحديثة رعاية للعلوم والفنون والآداب ، ولم يكد الأوربيون يبسطون عليهم سلطانهم (عام١٤٩٢) حتى ساموا العرب الاضطهاد صنوفاً وألواناً ، وكان لديوان التحقيق (أو محاكم التفتيش Inquisition) دوره الرهيب فى قتل الفكر الحر فى كل مجالاته حتى أضحت قرطبة وغيرها من الحواضر العربية مقراً للأموات فيما يلاحظة المنصفون من مؤرخى الغربيين[1] .

على أن ابن خلدون لم يقصد إلى هذه المعانى التى ظنها من أيدوه أو عرضوا آراءه من الغربيين والشرقيين على السواء . ومن الظلم أن يتعرض بسبب آرائه لتلك الحملة الجائرة التى شنها عليه الكثيرون من كتاب العرب ، إذ قيل إنه شعوبى يكره العرب ، أو أنه ينتمى إلى شعب بربرى قاوم الفتح العربى حتى استسلم له كارها ... مع أن ابن خلدون نفسه قد فسر الظاهرة التى آثارت الكثيرين من قرائه على غير مافهموه من حديثه ، فقال مفسراً رأيه فى أن كثرة حملة العلم فى المحيط العربى من غير العرب : إن العلوم من جملة الصنائع ـ الصناعات ـ وهى إنما تكثر فى الحضر ، وبمقدار العمران كثرة وقلة ، وحضارة وترفا ، تكون الصناعات (ومنها العلوم) جودة وكثرة ، والعرب ـ كانوا فى عهده ـ أبعد عن الصناعات لأنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى ، والعلوم تتطلب ملكات لاتتهيأ لغير أهل الحضر ، وهم فى ذلك العهد من العجم أو من فى معناهم من الموالى ، ولهـــذا كان أكثر حملة العلم فى الإسلام من العجم

---

(١) ومانظن اننا فى حاجة الى الحديث عما اصاب الامم المتمدينة التى قهرها غير العرب من الشرقيين ، وحسبنا ان نشير الى ما اصاب بغداد ــ حاضرة الدولة الاسلامية فى ازهى عصورها ــ على يد المغول الذين استولوا عليها عام ٦٥٦هـ ــ ١٢٥٨ م فقد امر هولاكو بتخريبها وخنق آخر خلفائها ونهب اموالها ، واحراق مكتباتها والقاء ماضمنت من كتب فى نهر دجلة حتى شكلت جسرا يعبر عليه الناس وحتى اسودماء النهر من مداد هذه الكتب

والمستعجمون لغة ومربى ... إلى آخر مايقوله ابن خلدون فى هذا الصدد .

إذا فابن خلدون يقصد بالعرب الذين انصرفوا إلى عهده عن الاشتغال بالعلم أهل البدو الرحل منهم ، وقد فطن إلى هذا التفسير من قبل المستشرق الفرنسى البارون دى سلان De Slane الذى نقل إلى الفرنسية مقدمة ابن خلدون ، فرأى بعد دراسة جادة لمدلولات ألفاظها ، أن ابن خلدون فى كل مايبدو استخفافا بالعرب وقدرتهم على الانتاج العلمى ، كان يقصد البدو الرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون فى الخيام ، ويقضون حياتهم فى الظعن والتنقل ، ويقابلهم عنده أهل الحضر والأمصار من سكان المدن ممن سماهم أهل الصنائع وأرباب العلوم .

ونضيف نحن إلى هذا أن العرب حين أخذوا فى أسباب التحضر ، عمدوا إلى نقل تراث الأمم المتحضرة القديمة ، وتخيروا لنقل هذا التراث من كانوا يجدون اللغات التى كتبت بها ، وكان أكثرهم من الأعاجم ، ولكن سرعان ماتجاوز العرب مرحلة النقل والترجمة إلى مرحلة الانتاج الخصب الذى يتميز بالاصالة والابتكار ، شأنهم فيما نقلوا وما أبدعوا شأن غيرهم من بناة الحضارات الإنسانية العريقة .

• • •

بقى من عناصر الحملة على الفكر العربى علماً وفلسفة حديث أصحابها عن الخصائص التى تفرق بين عقلية الساميين وعقلية الآريين ، ونبادر فى إبطال هذه الدعوى العنصرية فى البحث العلمى إلى تقديم ملاحظتين: أولاهما أن بعض أصحابها ـ من أمثال تنمان ـ يعترفون بأن آثار للفكر الفكر الفلسفى العربى لما تدرس دراسة تكفى لمعرفتها معرفة تامة، وأن مصادرها المبعثرة ليست فى متناول أيديهم عند إصدار أحكامهم عليها ،

وأن ما ترجم منها إلى اللاتينية لا يكفى فى التعبير عنها ، بل كان أصحاب هذه الحملة كثيراً ما يناقضون أنفسهم فى أحكامهم على الفلسفة العربية ، فكانوا وهم فى غمرة نقدها وتفنيد وجوه الأصالة فيها يعترفون بأن فيها جوانب تنطوى على أصالة وابتكار ، فمن ذلك أن رينان خصيم العقل العربى قد اعترف بأن الفلسفة العربية الحقيقية تلتمس فى مذاهب المتكلمين من مفكرى الإسلام .

أما الملاحظة الثانية فهى أن العرب الذين قيل إنهم بطبيعتهم لا يصلحون للنظر العقلى ، كانوا - فيما يشهد تاريخ الفكر عند المنصفين من أهله - كانوا فى عصر الإسلام الذهبى سادة الدنيا حضارة وعلماً وفكراً ، ولو صح زعم خصومها بأنهم بفطرتهم لا يقوون على ابتداع جديد فى مجال الفكر ، لصح هذا الحكم على حياتهم العقلية طوال تاريخهم .

وأين المنصفين من مؤرخى الفلسفة العربية من الغربيين من اعترف بأصالة الفكر الفلسفى عند العرب وسفه الطعن فى طبيعته ، وفى مقدمة هؤلاء جوستاف دوجا G. Dugat الذى يعجب لمن يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم يبدع فى الفلسفة شيئاً طريفاً ، أو أن المعتزلة والأشاعرة لم ينتجوا فى مجال الفكر شيئاً أصيلا جديداً . بل إن من هؤلاء المنصفين من رفض رد الفلسفة العربية إلى أرسطو أو إلى اليونان وحدهم ، ووجد فيها عناصر من حكمة الهنود والصينيين والفرس ، وزاد فاعترف بأن فيها عناصر أصيلة من عبقرية أهلها . ومنهم من رفض القول بأن القرآن الكريم وأهل السنة قد عاقوا انطلاق الفكر . واستشهد بسماحة المسلمين الفاتحين من العرب مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى ، وازدهار الفكر ونضجه الذى بلغ ذروته أيام بنى العباس فى المشرق العربى ، والحكم الأموى فى المغرب العربى على نحو ما سنعرف بعد قليل .

بقي أن نشير بعد هذا إلى أحكام لجة أصدرها على الفكر العربي بعض الباحثين من الغربيين ، ولا تستحق أن نقف عندها طويلا ، منها زعم القائلين من أمثال « ميلر » A. Müller بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين عامة . وتعليل ذلك بالاعتقاد فى القضاء والقدر ! أو تفسيره بقصر الاهتمام على الدين الإسلامى دون غيره من مجالات المعرفة كما ظن أمثال « دوتى » Ch. M. Doughty واستقراء تاريخ الفكر يشهد بأن عقيدة القضاء والقدر كانت معدومة التأثير فى حياة الفكر فى غير عصور الاضمحلال ، وفيما سنرويه عن تراث العرب فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ما يشهد باتساع آفاق المعرفة عندالعرب، وعدم قصر الاهتمام على الدين الذى يعتنقونه .

والآن إلى :

تراث العرب العلمى :

تمهيـــد : قبل الحديث عن العلم فى تراث العرب ، يتعين التنبيه إلى أن الفلسفه كانت منذ عصورها القديمة شاملة لكل فروع المعرفة البشرية المنهجية المنظمة ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى فى أوربا إبان العصر الحديث استقلت عن الفلسفة طوائف من الدراسات تحت اسم العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية وفاقا لموضوعاتها ومناهجها ، فاتخذت العلوم الطبيعية الملاحظة والتجربة منهجا لهـا ، والجزئيات المحسوسة موضوعاً لدراساتها وجعلت العلوم الإنسانية أو الاجتماعية نشاط الإنسان موضوعا لدراساتها ، وحذت فى العصر الحديث حذو العلوم الطبيعية فى اتخاذ الملاحظة والتجربة منهجا لها ، واتخذت العلوم الرياضية الاستنباط العقلى منهجاً لهـا ، والكم ـ عددا أو شكلا ـ موضوعا لدراساتها ،

وانفردت الفلسفة بالبحث فى الوجود اللامادى ولواحقه ، وأطلقت العلوم الفلسفية على المنطق والأخلاق والجمال ، ووظيفتها وضع معايير التمييز بين الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، وقد نزعت عند جمهرة المحدثين إلى اصطناع المناهج التجريبية لدراسة قيم الحق والخير والجمال كما تبدو فى الواقع وليس كما ينبغى أن تكون .

أما العرب فمن تعريفاتهم للعلم أنه معرفة باستدلال (والاستدلال هو انتقال الذهن من معلوم - مقدمات - إلى مجهول - نتائج - باستخدام المعلوم فى التوصل إلى المجهول وأشهر أنواعه الاستدلال الاستقرائى الذى يقوم على الملاحظة والتجربة (وهذا هو منهج العلوم الطبيعية) والاستدلال الاستنباطى الذى يعتمد على العقل وهذا هو منهج العلوم الرياضية والفلسفية .

وفى ضوء هذا نتحدث عن تراث العرب العلمى :

(١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) :

تطلق العلوم الطبيعية — فى تصور المحدثين من الغربيين — على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية بمناهج الاستقراء الذى يستند إلى الملاحظة والتجربة ، وتستهدف وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر تفسيراً علياً ، وقوام العلم منهجه ، أى الطريقة التى يصطنعها أهله فى دراسة موضوعاتهم ، فمن المستحيل أن يقوم العلم بغير منهج . من هنا مست الحاجة قبل أن نعرض للعلم العربى أن نتحدث عن نصيب العرب فى ابتداع المنهج العلمى .

وقد كانت نشأة المنهج التجريبى — الذى يصطنعه العلم الطبيعى — مثار جدل بين الباحثين . فمنهم من رده إلى قدماء المصريين منذ أقدم

عصور التاريخ[١]، ومنهم من أرجعه إلى أرسطو خاصة وعلماء اليونان بوجه عام[٢] ولكن جمهرة الباحثين على إتفاق فى أن هـذا المنهج كان اختراعاً أوربيا . وضع أصوله الباحثون من الغربيين فى مطالع العصور الحديثة . بل ترتد نشأته على وجه التحقيق إلى فرنسيس بيكون فى إنجلترا إبان القرن السابع عشر ، ويقتضى المنهج العلمى فى صورته التقليدية أن يتوخى الباحث دراسة الظواهر الجزئية كما هى موجودة بالفعل فى عالم الواقع ، عن طريق ملاحظتها وإجراء التجارب عليها - متى تيسر ذلك - والتوصل عن طريق هذه الدراسة التجريبية للوقائع المحسوسة إلى وضع قوانين عامة تمكن الباحث من السيطرة على الطبيعة والإفادة من مواردها وتحقيق الرخاء والرفاهية فى حياة الإنسان . ولا سبيل إلى إقامة العلوم الطبيعية فى كل صورها بغير هذا المنهج الاستقرائى التجريبى ، ومن هنـا أخذت العلوم الطبيعية تنشأ فى أوربا منذ القرن الثانى لنشأة المنهج العلمى

---

(١) عرض جورج سارتون لبرديه « ادوين سيمث » التى تضم ١٣ حالة يصف التشخيص فى كل منها نتيجة او اكثر من نتيجة على اساس الوقائع التى عينها الفحص الاكلينيكى ، وعقب مؤرخ لى قائلا : هذه هى اقدم مانعرف من الاسئلة الدالة على الملاحظة والاستنتاج ، اى اقدم شاهد معروف فى تاريخ الفكر البشرى على وجود المنهج العلمى الاستقرائى ... فالمصريون القدماء لم يبداوا اقامة العلم فحسب وانما قطعوا اشواطا طويلة فى الطريق التى لانزال نسير فيها حتى اليوم ... ويتم سارتون على ذلك بخاتمة البحث الرائع الذى وضعه العلامة الاثرى برستيد + ١٩٣٥ J.H. Breasted عن تلك البردية وقال فيها ان الجراح المصرى الذى وضعها ، وخليفته الذى علق عليها — وكلاهما عاش فى النصف الاول من الالف الثالثة قبل الميلاد — هما اول من عرف التاريخ من العلماء الطبيعيين

G: Sarton: Histo.ry of Science, Vol. I. ch: II, P: 46: 47-49:

(٢) انظر كتابنا : اسس الفلسفة ط ٥ ص ١٨١ وما بعدها .

(الثامن عشر) وكان منها ما يدرس الجزئيات الجامدة كعلم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه — ومنها ما يدرس الكائنات الحية كعلم الطب ووظائف الأعضاء وغيرهما .

لكن استقراء تاريخ الفكر يشهد بأن العرب كانوا فى العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبى التقليدى بكل خطواته ومراحله ، واصطناعه فى البحث العلمى الصحيح مما أدى إلى سبقهم فى ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها ، فلنقف قليلا لبيان ذلك :

قدر لمنطق أرسطو الصورى أن يسود التفكير الأوربى منذ أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى القرنين الخامس والسادس لميلاد المسيح ، وذلك برغم نفور الكنيسة من فلسفته التى بدت أمامها طبيعية تنزع نزعة الحادية ، حتى نهض بالتوفيق بينها وبين تعاليم المسيحية فى القرن الثالث عشر البير الكبير وتوما الأكوينى ، فرضيت الكنيسة عن فلسفته كما بدت عند القديس توما واتخذتها مذهبا رسمياً لها حتى أيامنا الحاضرة ، وقوام منطقه القياس الصورى الذى يبدأ بمقدمات كلية وينتهى إلى نتائج جزئية ، ومعيار الصواب فيه تناسق الفكر مع نفسه ، وليس تطابق النتائج من الواقع ، ومن هنا كانت حملة رواد الفكر الأوربى الجديد من أمثال بيكون وديكارت على عقم القياس وإجدابه ، لأن نتائجه متضمنة فى مقدماته من ناحية ، ولأن مقدماته لا يتحتم أن تكون صواباً وبالتالى تكون نتائجه عرضة للخطأ .

فإذا نقلنا الحديث إلى العرب لم يساورنا الشك فى أن هذا القياس الصورى قد قدر له أن يسود التفكير العربى بدوره منذ أن ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى العربية فى مطلع العصر العباسى . لأنها تساعد أهل الجدل على تدعيم حقائق الوحى الإلهى ، ورفع الشبهات عن الإسلام وتعاليمه ،

ولكن أرسطو الذى تولت الكنيسة فى أوربا حمايته وفرض آرائه على المفكرين من الغربيين قرونا طوالا، قد افتقد مثل هذه الحماية عند العرب. بل تصدى بعض مفكريهم لمهاجمة فلسفته والتنديد بمنطقه، فى غمرة حملة شنها المتطرفون من رجال الدين على أرسطو والتراث القديم الدخيل على العرب، لأن هذا التراث بدا عندهم مثيراً للشكوك فى معتقداتهم، فقيل إن النبى حين سأل ربه أن يعيذه من شر علم لا ينفع. كان يقصد علوم القدماء التى تضمنها هذا التراث الدخيل! وقد قيل عنه إنه حكمة مشوبة بكفر! وفى غمرة هذه الحملة حارب المتطرفون المنطق اليونانى لأن طرق البرهان الأرسطاطاليسية بدت خطراً على صحة العقائد الدينية. ومن هنا قيل: من تمنطق تزندق. وفى ظل هذا نشأ الاستخفاف عند بعض مفكرى العرب بالقياس الصورى منهجاً للبحث فى الوقائع الكونية.

وبرغم أن هذه الحملة التى شنها المتطرفون من رجال الدين على المنطق ومناهجه القياسية لم يقدر لها أن تبعد المنطق الصورى عن مكان الصدراة فى تفكير العرب، فإنها ساعدت بعض مفكريهم على التفكير فى اصناع مناهج أخرى فى البحث العلمى، ومن هنا كان اتجاههم إلى المنهج التجريبى الذى يصطنع الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الجزئيـة، توطئة لوضع قوانين عامة فى تفسير الوقائع الكونية، على غير ما كان عليه الحال فى القياس الصورى الذى يبـدأ بالمقدمات وينتهى إلى نتائج جزئية.

وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣م وأخوان الصفا فى القرن العاشر والحسن بن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله.

فاهتموا بنقد المصادر وتحليلها، والإبانة عن أخطائها ومغالطاتها،

ثم تحدثوا عن الملاحظة الحسية وأكدوا دورها فى دراسة الظواهر الطبيعية وأوصوا بإجراء التجارب العلمية متى تيسر ذلك ، والصعود من هذه الدراسة التجريبية للظواهر الجزئية إلى وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر . وجاهر مؤلفو العرب كثيراً بإيثار هذا المنهج التجريبى على الاقتصار على تأملات العقل واستدلالاته فى التوصل إلى الحقائق الكونية .

ومن دلالات هذا أن مؤلفى العرب كثيراً ما يقولون فى مقدمات كتبهم إنهم لم يدخروا وسعاً فى تحرى الصواب وتمحيص الحقائق ونقد المصادر التى يأخذون عنها . وقد سبقوا فى ذلك المحدثين من الأوربيين ، لأن عصر النهضة الأوربية كان عصر إحياء للتراث القديم يقترن بإعجاب يرتفع إلى مرتبة التقديس ، ولهذا اختفت عيوب التراث القديم عن أنظار هؤلاء الرواد ، بينما كان العرب برغم إعجابهم المفرط بهذا التراث يتصدون لنقده فى ضوء خبراتهم الحسية وتأملاتهم العقلية ، وقد أكدوا دور الملاحظة الحسية فى استقاء الحقائق الكونية ، فمن ذلك أن عبد اللطيف البغدادى يجاهر بأنه لا يسلم بعلم « يستفيده من الكتب » متى كان ما شاهده مخالفا لما قيل فيها « والحس أقوى دليلا من السمع » وجالينوس « وإن كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره ويحكيه ، إلا أن الحس أصدق منه » .

وكان ابن النفيس المصرى يخطىء جالينوس وابن سينا مع فرط إعجابه بهما قائلا : إن التشريح يكذبهما . ويختتم نقده بقوله « ولا علينا وافق ذلك رأى من تقدمنا أو خالفه » ويعتذر البيرونى عن النقل عن الآخرين بالغة ما بلغت شهرتهم قائلا : « وإلى التجربة يلتجأ مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان يعول . . . » ومثل هذا فى تراث العرب من

أن يحصى فى مقال ، فحماسة العرب فى نقل تراث الأوائل وإعجابهم بفلسفة أرسطو وطب ابقراط وفلك بطليموس وصيدلة ديسقوريدس . . . كل هذا لم يمنع الفكر العربى من نقد الآثار التى تستبد بعقله . وتمحيص حقائقها فى ضوء الملاحظة الحسية والتجربة العلمية

وفطن العرب — قبل أن يفطن المحدثون من الأوربيين — إلى قصور الحواس عن إدراك بعض الظواهر ، لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك مما يعوق ملاحظتها على الوجه الأكمل . فعوضوا قصور الحواس باختراع آلات وأجهزة تمد فى قدرتها على الإدراك ، كما اخترعوا بعض الأجهزة التى تساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية تحقيقاً للدقة والضبط . فكان ابن الهيثم يستعين فى دراسة انتشار الضوء وانعكاسانه بآلات يقوم بصنعها ، أو يشرف على صنعها بعد أن يبين للصانع طريقة تركيبها ووظيفة أجزائها ، وخلف أبو القاسم الزهراوى مئات الرسوم لآلات تستخدم فى الجراحة والتجبير ، وترك لنا علماء العرب فى الفلك مراصد مزودة بعشرات الرسوم لآلات وأجهزة كانت من ابتكارهم . وليس هذا مقام الإسهاب فى بيان ما ابتكروا وما اخترعوا فى ذلك المجال .

ولم يفت العرب الاهتـــداء إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها فى البحث العلمى ، فلم يكتفوا بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها ، بل تدخلوا فى سيرها ليلاحظوها فى ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها بإرادتهم ، وأطلق جابر بن حيان على التجربة اسم « التدريب » ، وسماها ابن الهيثم « بالاعتبار » .

وفطنوا فوق هذا وذاك إلى أن الغرض من هذه الدراسات التجريبية هو وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر تفسيراً عليا ، فكان هذا

هو المنهج العلمى التقليدى الذى عرف فى أوربا فى عصورها الحديثة ، وفطن إلى هذا السبق كثيرون من الباحثين الغربيين الذين عكفوا على دراسة التراث العربى من أمثال المستشرق « فون كريمر » الذى يقول أن العقل العربى يبدو فى ذروة نشاطه حين يكون فى حقل المعرفة التجريبية ، يباشر دراسته فى ضوء الملاحظة والاختبار ، فالعرب يبدون نشاطاً واجتهاداً يثيران الدهشة حين يقومون بملاحظة الظواهر وتمحيصها وجمعها وترتيب ما هدتهم إليه التجربة . . . ولما كانوا أصحاب ملاحظة دقيقة وأهل تفكير مبدع أصيل ، حققوا فى مجال الرياضيات والفلك إنجازات رائعة[1] .

ويقول المستشرق الفرنسى « سيديو » إن الحركة العلمية عند العرب — فى مدرسة بغداد حين كانت عاصمة الشرق العربى — تتميز بالانتقال من المعلوم إلى المجهول ، والتحقيق الدقيق فى ظواهر السماء ، ورفض كل حقيقة كونية لم تثبت عن طريق الملاحظة الحسية . . . ومنذ النصف الثانى من القرن العاشر انتقلت زعامة الحركة العلمية إلى مصر — فى عهد الفاطميين — واستمر ازدهار العلم التجريبى والرياضى، وشاعت الروح العلمية التى استرعت الأنظار ، وسنعرف بعد قليل رأى مؤرخى العلم — من أمثال سارتون — فى ذلك التراث العلمى الخصيب .

---

(١) وان كان مون كريمر ينكر اصالة الفكر العربى فى النظر العقلى المجرد كذلك كان راى لوبون فى العقل العربى فى روعة قدرته فى مجال الدراسات التجريبية ، وقصوره فى الدراسات النظرية ، وانكر برتاند رسل اصالة الفكر النظرى عند العرب وان اعترف بنوع من الاصالة فى تفكيرهم فى الكيمياء والرياضيات Hist. of western philos. P: 447-8: ولكننا سنعود الى بيان مكان العرب من الدراسات الفلسفية بعد قليل .

وفى ظل هذا المنهج وفق علماء العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن ينشئها الأوربيون بمئات السنين ، فلنقف لبيان ذلك موجزين :

٢ — العلوم الطبيعية فى تراث العرب :

تلقى العرب تراث أسلافهم من أهل الأمم القديمة فى العلم الطبيعى وأحسنوا إستيعابه ، ثم أضافوا إليه كنوزاً مما توصلوا إليه بالخبرة الحسية والتجربة العلمية . بل كانت العلوم الطبيعية عند الكثيرين من اليونان دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلى استنباطى ، فتحولت على يد العرب إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبي إستقرائى . استقوا حقائقها من التجربة ، وزادوا فنزعوا إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية إتماماً للدقة والضبط. ومن أجل هذا نزعوا إلى القياس والوزن ، واخترعوا آلات وأجهزة تعين على ضبط النتائج وتحقيق دقتها ، وتوخى علماء العرب موضوعية البحث فأقصوا خبراتهم الذاتية ابتغاء معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يشتهون ، واستبعدوا الاعتبارات الشخصية والمصالح الذاتية والتزموا الحيدة والنزاهة فى أبحاثهم . . . . وفى ضوء هذه الخصائص تسنى لهم أن ينشئوا العلوم الطبيعية ، فلنقف قليلا عند أهمها :

(ا) علم الفيزياء (الطبيعة) :

خصائص التفكير العلمى المشار إليها تبدو فى دراسات العرب فى علم الطبيعة . ونبادر فى التدليل على هذه الظاهرة إلى ذكر شاهدين يتمثلان فى دراسات الحسن بن الهيثم وأبى الريحان البيرونى :

أما ابن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ فقد كان عالماً طبيعياً رياضياً ، وقدر

له أن يكون منشىء علم الضوء غير منازع ، إذ ميزت دراساته دقة أوصافه للعين وإدراك الرؤية ، وتفسيرظاهرة الإنكسار الجوى والرؤية المزدوجة . . . وقد درس بمنهجه العلمى الدقيق انعكاس الضوء ووضع نظرية كانت إجابة على هذا السؤال :

إذا كان لدينا مرآة اسطوانية وشىء آخر يشبه النقطة ، فكيف نحدد الوضع الذى تتخذه العين لترى هذا الشىء فى المرآة ؟ وكانت إجابة ابن الهيثم فى صورة معادلة من الدرجة الرابعة حلها عن طريق خط تقاطع دائرة وقطاع زائد — وهكذا بدت نزعته العلمية الدقيقة فى نظريته فى إنعكاس الضوء — وكان من رأيه أن الضوء ينشأ عن المرئيات ولا ينبعث من العين ليلبسها كما ظن خطأ أسلافه من القدماء ، وأعظم كتبه فى هذا المجال هو كتاب المناظر ، وقد أحسن شرحه كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى عام ١٣٢٠م — مع إضافة دراسات قيمة فى الانعكاس والانكسار على سطح كرة وقوس قزح وغير ذلك — وقد طبع الشرح مع الأصل العربى فى حيدر اباد ١٣٤٨/٧ هـ — ١٩٢٨ — وترجم كتاب ابن الهيثم عدة مرات فى العصور الوسطى إلى اللاتينية واللهجات الدارجة ، وأثر تأثيراً بالغاً فى وايتلو + ١٢٧٠ Witelo وروجر بيكون + ١٢٩٢ R. Bacon وليوناردو دافنشى + ١٥١٩ Leonardo da Vinci وكبلر + ١٦٣٠ J. Kepler وغيرهم من العلماء الغربيين المعروفين .

أما البيرونى الذى مات بعده بتسعة عشر عاما ، وكان بدوره من أشهر وأعظم علماء الطبيعة والرياضة ، فقد توصل فى ضوء منهجه العلمى إلى تقديرات للثقل النوعى وأبعاد الأرض وظواهر الشفق وكسوف الشمس ونحوها من ظواهر ، فى دقة أثارت دهشة الباحثين من الغربيين

حتى قال عنه المستشرق الألمانى ادورد سخاو E. Sachau أنه أعظم عقلية عرفها تاريخ البشرية ، واستخدم البيرونى فى تقديراته للثقل النوعى جهازه المخروطى الذى يعد أقدم مقياس للكثافة .

وقد وضع العرب جداول لتقدير الثقل النوعى للمعادن والأحجار الكريمة — (وانظر عبد القادر الطبرى فى عيون المسائل من أعيان الرسائل) وقد وضع فيدمان E. Wiedeman قائمة بتقديرات للبيرونى وللخازن — أحد علماء النصف الأول من القرن ١٢م — نتبين من مقارنتها بتقديرات المحدثين من العلماء مدى دقة العرب فى دراساتهم التجريبية للظواهر الطبيعية . فمن ذلك أن الذهب ثقله النوعى عند البيرونى ١٦,٢٦ وهو كذلك فى التقدير العلمى الحديث ، وأن الزئبق كان عند البيرونى ١٣,٥٩ وعند الخازن ١٣,٥٦ وهو عند المحدثين كما كان عند البيرونى. والحديد عند البيرونى ٧,٨٢ وعند الخازن ٧,٧٤ وعند المحدثين ٧,٧٩ والقصدير عند البيرونى ٧,٢٢ وعند الخازن ٧,٣٢ وعند المحدثين ٧,٢٩ . . . . وهلم جرا .

وقد عين البيرونى الكثافة النوعية لثمانية عشر نوعاً من الأحجار الكريمة ، ووضع القاعدة التى تقرر أن الكثافة النوعية للجسم تتناسب مع حجم الماء الذى يزيحه ، وفسر خروج الماء من العيون الطبيعية والآبار الارتوازية بنظرية الأوانى المستطرقة . . . وغير هذا مما عالجه بدقة ونزاهة وموضوعية .

واستخدم العرب لمعرفة الكثافة موازين مختلفة ، وصفها الخازن فى كتاب « ميزان الحكمة » وقد وضعه عام ١١٣٧ م وضمنه جداول أوزان نوعية لكثير من المعادن والسوائل .

بمثل هذا فطن علماء العرب إلى رد معطيات المعرفة البشرية إلى قوانين العد والقياس ، فحققوا بهذا أهم شرائط البحث العلمى الصحيح ، سبقوا المحدثين من العلماء الطبيعيين فى العالم الغربى . ومن الأوزان التى استخدموها : الرطل (= ١٢ أوقية) والأوقية (٧ ١/٢ مثقال) والمثقال (٣ ١/٧ درهم) والدرهم (٦ دوانق) والدانق (قيراطين) والقيراط (٤ ١/٢ حبات) وذلك يقتضى استخدام ميزان حساس .

وكتب العرب فى علم الحيل ، وتناولت بحوثهم فيه جر الأثقال وآلاته بأيسر مجهود ، وتواصلوا إلى معرفة مقدار كل من الذهب والفضة فى سبيكة مؤلفة منهما دون حلها ، واهتدى إلى الجازمة أمثال ثابت ابن قرة وموسى بن شاكر والخازن ، وفطنوا إلى ظاهرة الضغط الجوى وصرحوا بأن الهواء كالماء من حيث أن كليهما يحدث ضغطاً على أى جسم مغمور فيه ، وبالتالى أدركوا أن وزن الجسم فى الهواء أقل من وزنه الحقيقى . . . وغير هذا كثير فى تراث العرب .

(ب) علم الكيمياء :

اتجه جمهرة القدماء إلى البحث فى خصائص الأشياء ، وتحويل المعادن الخسيسة — من رصاص وحديد وقصدير . . . — إلى ذهب أو فضة . ولهذا اقترنت بحوثهم بالسرية والرمزية والغموض والتصوف ، وسرى هذا التيار عند بعض مفكرى العرب فى عصورهم الوسطى . ولكن الكثيرين منهم قد انصرفوا عن ذلك إلى الاتجاه ببحوثهم الكيميائية اتجاها علميا تجريبيا واضحا .

ويكاد ينعقد الرأى عند الباحثين من الغربيين على أن العرب هم مؤسسو الكيمياء علما تجريبيا كغيره من العلوم الطبيعية ، فهم الذين

خلصوا دراساته من السرية والغموض والرمزية التى لازمتها عند أسلافهم — من علماء الأسكندرية بوجه خاص . واصطنعوا فيها منهجاً استقرائياً سليما يعتمد على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ، وقد استخدموا الموازين والمكاييل وغيرها من الآلات تحقيقا للدقة والضبط . وقد كانت هذه وثبة جريئة واعية فى التمكين لمنهج البحث العلمى الصحيح ، وقد أحصى مؤلفو العرب الآلات التى استخدمها علماؤهم فى بحوثهم الكيميائية . فكان منها — فيما يروى محمد بن أحمد الخوارزمى الكاتب[١] فى كتابه « مفاتيح العلوم » — الكور والبوطق (البوتقة) والماشق (الماشة) والراط الذى يفرغ فيه ما يذاب من ذهب أو غيره . . وكان من آلات التدبير الانبيق والزق (لتصعيد الزئبق وغيره) والموقد . . . وكان من العقاقير التى استخدموها فى بحوثهم الملح بأنواعه المختلفة والزاجات (البلوراث) والتوتيا واللازورد والكحل والزرنيخ وغير ذلك كثير .

وقد كان فى مقدمة رواد الكيمياء علما تجريبيا جابر بن حبان[٢] وأبو بكر الرازى :

فأما جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣ فإن قيمة كتاباته مثار شك عند بعض الباحثين ، ذلك أن « ألدوميلى » يستهجن الرواية الخرافية التى تجعله كيمياتيا عظيما . ويرجع هذا إلى سلسلة من الأساطير نشأت أولاهما عند الشعوب اللاتينية فى الغرب — وأشهرها كتابات

(١) (المتوفى) عام ٣٦٦هـ / ٩٧٦م وهو غير الخوارزمى (محمد بن موسى) الرياضى الفلكى المتوفى عام ٢٣٦هـ / ٨٥٠م الذى سنتحدث عنه بعد .

(٢) وان كان لجابر بحوث حاول فيها تحويل المعادن الى ذهب او فضة .

« دار مستتر » + ١٨٩٤ Ernst Darmstaedter و « إيريك هولميار E. J. Holmyard وغيرهما . ، وثانى الروايتين تبدو عند متأخرى العرب . ويعتمد على المستشرق الفرنسى « برتيلو » + ١٩٠٧ Marcelin Berthelot الذى عكف على دراسة الكيمياء فى العصور الوسطى ، وأصدر كتابه Chemie au moyen - age, Paris, 1883 فى ثلاثة أجزاء ، وفيه أثبتت أن أكثر الكتب التى تنسب إلى جابر منحولة ، وأنه غير خليق بأن يذكر بين علماء الكيمياء . فلنقف لمناقشة هذا الرأى :

لم يشر « الدوميلى » إلى أن « برتيلو » برغم علمه العميق الواسع على جهل بالكيمياء من ناحية ، وباللغة العربية من ناحية أخرى ، ولهذا استعان بثلاث عشرة رسالة — منها تسع لجابر — ترجمها له المستشرق « هوداس » + ١٩١٦ O. Houdas وأن « هوليـــار » المستشرق الانجليزى السالف الذكر — وهو أستاذ الكيمياء بكلية كلفتون بانجلترا — قد عكف على دراسة كيمياء جابر ، وأصدر عام ١٩٢٣ كتابا عن مؤلفاته — هـــو The Arabic works of Jabir ibn Hayyan, Paris 1928 أثبتت فيه بطلان ما ذهب إليه « برتيلو » معتمداً على النصوص العربية التى كان يجيد قراءتها ويحسن فهمها ، وزاد فقند الأحكام التى وقع فيها « برتيلو » لجهله بالكيمياء العربية واللغة التى كتبت بها ، وانتهى « هولميار » وغيره ممن أكبو على دراسة جابر إلى أنه أول مبدعى الكيمياء على أسس علمية صحيحة ، بل هو فيما يقول « بول كراوس PaulKraus ناشر رسائله — من أعظم رواد العلوم التجريبية ، لأنه جعل الميزان أساساً للتجريب ، وهذا خير أداة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، وقياس ظواهرها كميا ، والكمية عند جابر هى « الحاصرة المشتملة على

قولنا الأعداد ، مثل عدد مساو لعدد ، وعدد مخالف لعدد ، وسائر الأرطال والأعداد والأقدار من الأوزان والمكاييل وما شاكل ذلك وعنده أن « الكيفيات لا أوزان لها . وإنما الأوزان للأجسام ، وإنما توجد أيضا فى مراتب الطبائع ودرجاتها من قياس أجسامها لا غير » .

وهكذا أرجع ظواهر الطبيعية وكل معطيات المعرفة البشرية عامة إلى قوانين العد والقياس ، وهذه — فيما يقول كراوس — أقوى محاولة فى العصور الوسطى لإقامة مذهب كمى لعلوم الطبيعة . وفى ضوء هذا رأى الباحثون من الغربيين أن فضل جابر على الكيمياء علماً تجريبياً ، يشبه فضل أبقراط فى علم الطب ، وأرسطو فى ابتداع علم المنطق ، وابن خلدون يسمى الكيمياء «علم جابر» . ويعده مؤرخ الطب العربى « لوسيان لوكلير » Lecierc أعظم علماء عصره ، ومن أكبر علماء العصور الوسطى كلها ، وقد كان جابر صاحب مدرسة تابعت بحوثه الكيميائية على أساس من الملاحظة الحسية العلمية . وقد وصف ملح النشادر ونترات الفضة ، والسليمانى وحامض الأزوت وغيره . ووفق — مع أتباع مدرسته — فى كشف التبخير والتقطير والتكليس والإذابة والتصعيد والتبلور والترشيح . . . وغيره من عمليات كيميائية ، وفرقوا بين القلويات والأحماض ودرسوا وركبوا مئات العقاقير .

أما أبو بكر الرازى المتوفى عام ٩٣٢ م فحسبه فضلا فى الكيمياء أنه رفض السحر والتنجيم ، وجاهر بأنه لا يسلم إلا بما تثبته التجربة من حقائق وإذا كان الغربيون — والمستشرقون منهم — يعدونه أعظم أطباء عصره غير منازع[1] ، فإنه فى الكيمياء من أعظم روادها الأول ، وقد وفق فى

---

(١) هو كذلك عند مؤرخى الطب من ادوارد براون Browen ووليم اوسلر Osler وجاريسون Garrison وكامبل Campbell وغيرهم .

كتابه « سر الأسرار » الذى ترجمه وشرحه يوليوس روسكا J. Ruska إلى تخليص الكيمياء من الرمزية والغموض ، واتجه بها اتجاها استقرائيا علميا ، واقتصر على النتائج التى هدته إليها التجربة العلمية ، وقد ضمن كتابه المواد التى استخدمها والأدوات التى استعان بها ، والطرق التى اصطنعها فى إعداد الخمائر المطلوبة .

وكان بين العلماء الذين حاربوا الاتجاه القديم - فى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة - ابن سينا والبيرونى . فأما ابن سينا فيقول فى « الشفاء » : « نسلم بامكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، إلا أن هذه الأمور المحسوسة يشبه ألا تكون هى الفصول (الخواص) التى تصير بها هذه الأجساد أنواعا . بل هى أعراض ولوازم ، والفصول مجهولة ، وإذا كان الشىء مجهولا فكيف يمكن أن يقصد إيجاد أو إخفاء ؟ » .

وسايره فى هذا الاتجاه معاصره « البيرونى » كما يبدو من كتابه الجماهر فى معرفة الجواهر ، وفى النصف الأول من القرن الثالث عشر عرض زين الدين عبد الرحمن الجوبرى فى كتابه « كشف الأسرار وهتك الأستار » ثلاثمائة طريقة يخدع بها أهل الصنعة القديمة السذج من الناس[1] . . . وبمثل هذا وغيره بدت حملة الكثيرين من علماء العرب على الاتجاه القديم فى فن الكيمياء .

ولم يكن غريبا بعد هذا أن يقول أمثال لوبون : أنك لا تستطيع أن تعد بين الكيميائيين من اليونان عالما تجريبيا واحداً ، بينما تجد المئات بين علماء العرب من الكيميائيين الذين يصطنعون فى بحوثهم الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ... أو أن يقول مؤرخ الحضارة « ول ديورنت »

(١) طبع فى دمشق ١٨٨٦ وفى استانبول ١٨٨٦ وفى مصر ١٩٠٨ .

إن الفضل فى ابتداع الكيمياء علميا تجريبيا يرتد كله إلى المسلمين ، لأنهم هم الذين اصطنعوا مناهج البحث العلمى فى ميدان كان يجهله اليونان .

(ح) فن الصيدلة :

يغنينا ما عرفناه عن الكيمياء العربية . عن الإطالة فى الحديث عن فن الصيدلة عند العرب : يقول البيرونى إن الصيدلى أو الصيدلانى فى العربية يراد به « المحترف بجمع الأدوية على أحمد صورها : واختيار الأجود من أنواعها ، مفردة أو مركبة ، على أفضل التراكيب التى خلدها مبرزو أهل الطب ، فهو الذى يجمع الأعشاب التى تستخدم فى العلاج ، والدواء هو العقار فى الصيدلة ، ويراد بالاقربازين Pharmacology تركيب الأدوية المفردة وقوانينها - فيما يقول حاجى خليفة .

وقد صح عند الباحثين من الغربيين أن العرب هم الذين ابتدعوا فن الصيدلة ، وأنهم أول من اشتغل بتحضير الأدوية الطبية . وقد جدوا فى البحث عن العقاقير فى مظانها المختلفة، وابتكروا الكثير جدا من أنواعها، ولا يزال الكثير منها يحتفظ فى اللغات الأجنبية بأسماء العرب ، وكان العرب أول من ألف الأقربازين على النحو الذى يعرف به فى أيامنا الحاضرة، وهم أول من أنشأ حوانيت الصيدلة (الأجزخانات) .

وكان أول من وضع الأقرباذين سابور بن سهل المتوفى عام ٢٥٥ هـ وأمين الدولة بن التلميذ المتوفى عام ٥٦٠ هـ ، وقد نظم العرب مهنة الصيدلة حتى جعلوا على الصيدلة نقيباً سموه رئيس العشابين ، وأخضعوها لنظام الحسبة حتى يحولوا دون غش الأدوية والاتجار فيها على حساب المرضى .

وقد برع العرب فى تحضير العقاقير النباتية والمعدنية والحيوانية ، وابتكروا آلات عدة لتذويب الأجسام وتدبير العقاقير ، واستخدموا

المرقد (التحذير) وكشفوا الكاويات فى الجراحة واستحضروا ماء الفضة - حامض النتريك - وحامض الكبريتيك ، وكشفوا روح النشادر وملحه ، ونترات الفضة وكلوريد الزئبق وأكسيده ونترات البوتاسا والكحول والزرنيخ وغير ذلك مما ساعدهم عليه تقدمهم فى الكيمياء التجريبية وعلم النبات المستند إلى الملاحظة الحسية[1] .

(د) علم النبات :

اتصل العرب فى علم النبات بأسلافهم من الهنود واليونان ، ولا سيما من كان منهم بجامعة الإسكندرية من أمثال ديسقوريدس + ٦٠ م Dioscorides وجالينوس + ٢٠١ م ، ونما علم النبات على يد العرب فى خدمة الطب والصيدلة والفلاحة ، وقد اصطنعوا فى دراساتهم للنباتات الملاحظة والمعاينة حتى كان رشيد الدين الصورى (المتوفى عام ٦٣٩ هـ - ١٢٤١ م) يصحب معه مصوراً يحمل الأصباغ المختلفة كلما ذهب إلى مواضع النبات ، ويشاهد الصورى النبات ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ، ويجهد فى محاكاتها ... بل كان يطلع المصور على النبات وهو فى حال نبته وطراوته ، ثم فى وقت اكتماله وظهور بزره ، فيصوره وهو على هذه الحال ، ثم يطلعه عليه وهو فى حال ذواه ويبسه فيصوره ، وهكذا يبدو النبات فى صور شتى تمثله فى كل أدواره - فيما يروى ابن أبى أصيبعه .

---

(١) من مصادر الغربيين (عدا ماذكرناه منها آخر الفصل) :

R.J. Holmyard, (1) Chemistry to the tim of Dalton, London Oxford, 1945

(2) Makers of Chemistry, Oxford 1946

Y.J. Mocer. A. History of Chemistry, New York, 1939.

وفى ضوء هذا المنهج التجريبى وفق علماء العرب إلى معرفة الكثير من المواد الطبيعية التى كان يجهلها أسلافهم - وادخلوها فى العقاقير الطبية، ولعلهم أول من استخدم الراوند وخيار الشنبر والمن والكافور وغيره، بل استطاعوا أن يستولدوا الورد الأسود ، وأن يكسبوا بعض النباتات خصائص العقاقير فى مفعولها الطبى .

ومن أشهر علماء العرب دقة فى دراسة النباتات أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقى (المتوفى عام ٥٥٠ هـ - ١١٦٠م) الذى ضمن كتابه فى الأدوية المفردة أسماء النباتات -- بالعربية واللاتينية والبربرية ، وتحتفظ مكتبة Oslesiana باكسفورد بمخطوط محلى بالصور لنصف هذا الكتاب ، ويرى ماكس مايرهوف إن الغافقى هو أعظم صيادلة العرب أصالة وإبداعا ، وأحسن علمائهم فى النبات مكانة طوال العصور بالوسطى ، وإن كان المشهور أن أعظم علماء النبات عند العرب هو ابن البيطار (أبو محمد عبد الله بن أحمد المتوفى عام ٦٤٦ هـ - ١٢٤٩ م) وأهم كتبه الجامع فى الأدويه المفردة ، وقد ضم أكثر من ألف وأربعمائة صنف من الأدوية، يقال أن بينها أربعمائة لم يسبقه إليها صيدلانى من قبل .

وقد استخدمت الكيمياء والصيدلة والنبات فى خدمة الطب ، وكان الطب والفلك أعظم العلوم حظا من اهتمام العرب ، فإلى أى حد تقدم هذان العلمان على أيدى العرب ؟

(هـ) علم الطب :

كان الطب العربى يستهدف ، حفظ الصحة على الأصحاء ، وهذا

هو الجانب الوقائى الذى ينضم على علم الصحة[1] ـ » وردها إلى المرضى، وهذا[2] هو الجانب الذى يستهدف شفاء الأمراض ، ويكاد لا يخطىء من يقول إن ثلث مؤلفات العرب الطبية قد انصبت على الوقاية من الأمراض والمحافظة على الصحة ، ومن دلالات هذا الاهتمام أن يخصص على بن عباس فى كتاب الصناعة الطبية واحداً وثلاثين فصلا فى حفظ الصحة وتدبيرها بالرياضة والاستحمام والغذاء والشراب والنوم والجماع والهواء النقى ... وفى تدبير من ناله إعياء ومن فى أعضائه آفة، أو فى جسمه ضعف ... والتحرز من الأمراض الوبائية والأسباب المنذرة بحدوث أمراض شائعة ... بل يتحدث عن الأمراض النفسية وغير ذلك مما يدخل فيما نسميه اليوم بعلم الصحة . ومثل هذا فى كتب غيره من أطباء العرب كثير، لأنهم جاهروا بأن حفظ الصحة والوقاية من الأمراض أهم من مداواة المرض وأكثر نفعاً ، لأن الصحة فى الأصحاء موجودة ، وفى المرضى معدومة ، وحفظ الشىء الموجود أفضل من طلب الشىء المفقود ..

وقد تشعب الطب العربى فى العصور الوسطى فروعاً تخصص فى كل منها فريق من الأطباء ، يقول ابن قيم الجوزية « الطبيب ... هو الذى يختص باسم الطبائعى ، وبمروده وهو الكحال — أى طبيب العيون — وبمبضعه وهو الجرائحى — أي الجراح — وبموسه وهو الخاتن ،

---

(١) Hygiene or Hygienics وقد توسلوا الى الوقاية من الامراض بدراسة الجسم ووظائف اعضائه وحاولوا الكشف عن اسباب الامراض وطرق انتشارها لمعرفة اساليب الوقاية منها .

(٢) اصاحب الكناشة الملكية على عباس وفى ذلك يقول ابن سينا فى ارجوزة من اراجيزه الطبية :

الطب حفظ صحة وبرء مرض   من سبب فى بدن قد عرض

وبريشته وهو الفاصد ، وبمحاجمه ومشرطه وهو الحجام ، وبخلعه ووصله ورباطه وهو المجبر ، وبمكواته وهو الكواء ، وبقربته وهو الحاقن ، وسواء كان طبه لحيوان بهيم — بيطرى - أو إنسان ، فاسم الطبيب يطلق لغة على هؤلاء جميعاً بل عرفوا التخصص فى طب الأسنان وأمراض التوليد والنساء والأطفال والعيون .. بل حتى طب الأمراض النفسية والعقلية .

وقد التزم الأطباء بميثاق أخلاقى - يرتد إلى مصر القديمة ، وقد تلقاه العرب عن « أبقراط » أبى الطب القديم ، وبمقتضاه تعين على الطبيب أن يكتم أسرار مرضاه، ويؤثر علاج الفقراء على الأغنياء ولو كان بغير أجر، ويخلص فى علاج مرضاه ولو كانوا من أعدائه ، ويمتنع عن وصف دواء قتال ، أو تقديم عقار يسقط الأجنة ... الخ .

وقد أمر الخليفة المقتدر عام ٣١٩هـ — ٩٣١ م ألا يزاول مهنة الطب أحد بغير أن يجتاز امتحاناً ويرخص له بمزاولة المهنة ، وتقدم للامتحان فى بغداد وحدها ثمانمائة وتسعة وستون رجلا مع استثناء مشاهير الأطباء . وكان الأطباء والصيادلة يخضعون للرقابة وفقاً لنظام الحسبة.

كان تشخيص المرض يجرى على نظام قريب من نظامه الراهن ، وباستخدام أدق الوسائل التى أتيحت فى عصرهم ، فينصت الطبيب إلى مريضه وهو يعرض شكواه ، ويستفسر منه عن بيئته وحياته وأحوال معيشته ومــدى سلامته ، ويتعرف إلى أسرته واحتمال إصابتها بالأمراض ...

فإذا تيسر له ذلك قام بفحص بوله وجس نبضه . وقد أسهب العرب فى الكتابة عن هذين حتى يسترشد بكتاباتهم من يزاول صناعة الطب ،

فى ذلك أن ابن سينا يعرض فى الجزء الأول من قانونه الشروط التى يتعين توافرها فى فحص البول ، وكانوا يسمون الاستنتاج من فحص البول بالتفسرة ، أما جس النبض فحسبنا أن نشير إلى أن ابن عباس يشير فى كتابه الملكى إلى أنه أمر عسير . لأنه يقتضى التدرب على مجسة العروق حتى يعرف عن طريقها التغير اليسير الحادث فى النبض ، والنبض بعد هذا « رسول لا يكذب ومناد أفرس عن أشياء خفية . . . والقلب والعروق الضوارب تتحرك كلها حركة واحدة على مثال واحد فى زمان واحد » ومن أجل هذا أمكن التعرف على حركة القلب من حركة الشريان ...

وعالجوا الأمراض بالمداواة ، وهى إما أن تكون بالغذاء ثم الدواء ، ثم بالعمل باليد أو الحديد (أى الجراحة) إذا لم يفلح الغذاء والدواء ، وكان أكثرهم فى جراحة العيون كعلاج الكتاركتا (المياه الزرقاء) ثم استئصال الحصى وفتح الخراجات وخلع الأسنان وجراحات الولادة .

وقد قيل أن الشريعة تحرم تشريح الجثث ومن هنا جاء تأخر العرب فى التشريح والجراحة ، ولكن من درس مؤلفاتهم فى هذا الميدان عرف أنهم ألموا بما كتبه أئمة التشريح القدماء من أمثال جالينوس ، وأنهم نبهوا إلى أخطاء أسلافهم فى ضوء خبراتهم الشخصية فى التشريح ، وحسبنا أن نستشهد فى هذا الصدد بابن النفيس الذى كان يجاهر بأنه لا يقوم بتشريح الجثث استجابة لتعاليم الشريعة ، ومع هذا يقول فى كتابه «شرح تشريح القانون» فى نقد جالينوس وابن سينا : « والتشريح يكذبهما » . وقد تسنى له فى ضوء خبراته فى هذا المجال أن يكشف لأول مرة فى تاريخ الطب الدورة الدموية الرئوية، وعنه أخذها سرفيتوس المقتول عام ١٥٥٣ M. Servetus وريالدو كولوميو وسيزاليبنو ووليم هارفى ممن يعزى

إليهم كشف الدورة الدموية زوراً[1] .

وكانوا أحياناً يلجأون إلى تشريح جثث الموتى والحيوانات ، ومن أظهر دلالات ذلك أن عبد اللطيف البغدادى وصف رحلته إلى مصر فى « كتاب الافادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر » . وصرح بأنه وجد تلا من الهياكل البشرية فى احدى المقابر ، يقول « فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ماأخذنا علماً لا نستفيده من الكتب . . . فان جالينوس وإن كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره ويحكيه ، فان الحس أصدق منه ... » ويروى أن جالينوس (الذى باشر التشريح بنفسه وجعله دأبه ونصب عينيه فيما يقول البغدادى) قد صرح بأن عظم الفك الأسفل عظمان ، ويعقب البغدادى قائلا « والذى شاهدناه من حال هذا العضو أنه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا . . . » .

ومن طريف المفارقات أن يكون هذا هو حال التشريح عند العرب ، فى الوقت الذى رأت فيه أوربا أن فن التشريح امتهان للجسم الذى خلقه الله ، وأول عمليــــة تشريح فى أوربا أجريت فى باريس عام ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ م (أى بعد وفاه ابن النفيس بنحو مائتى سنة .

---

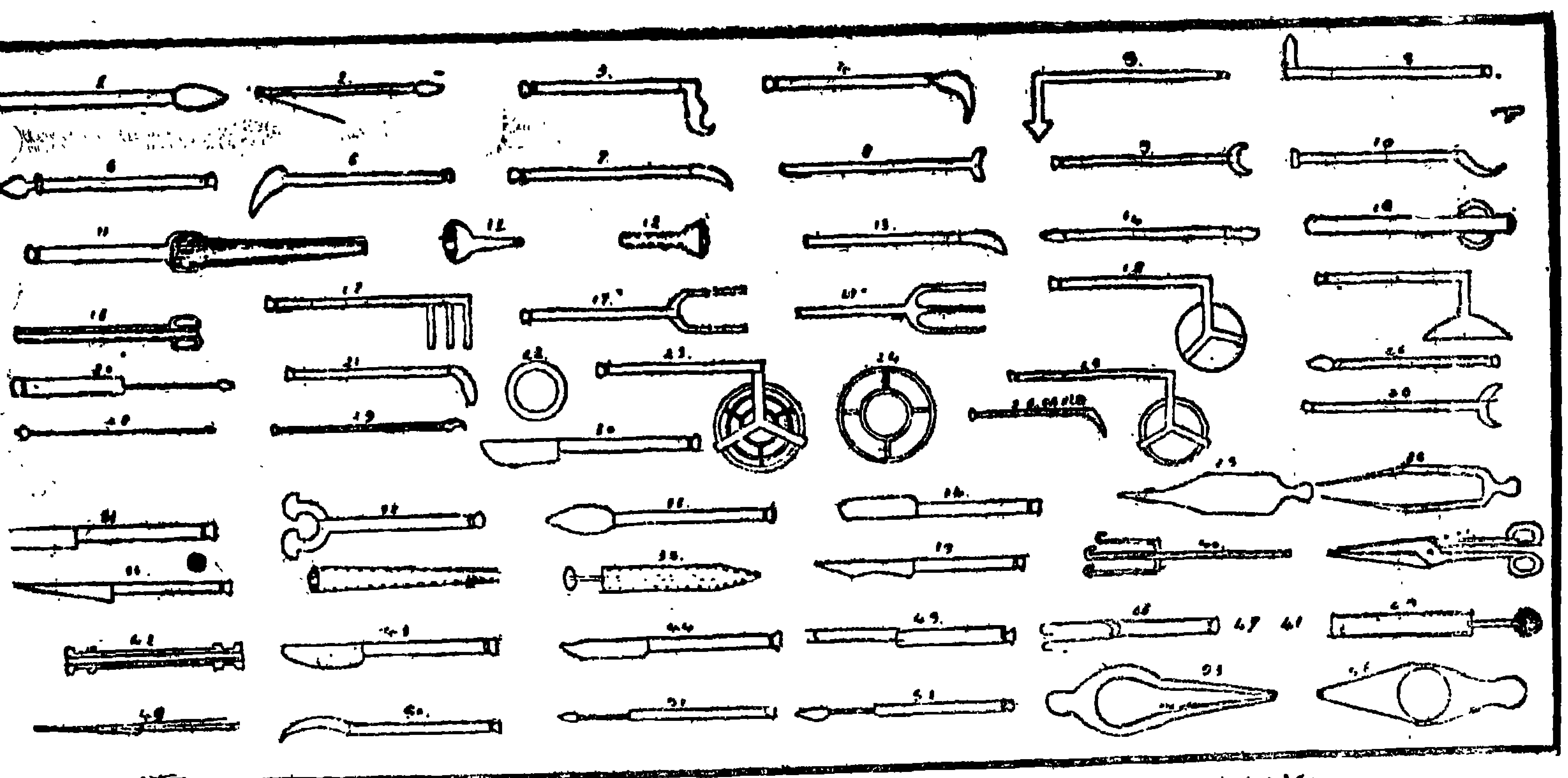
(1) مات ابن النفيس عام ١٢٨٨ وترجم البلجو كتابه الى اللاتينية علم ١٥٤٧ وبعد ست سنوات اصدر سرفيتوس الاسبانى كتابه اعادة المسيحية ونقل فيه عن ابن النفيس دون اشارة اليه . وبعد ست سنوات اخرى فعل هذا نفسه ربالدوكولومبو الايطالى فى كتابه عن التشريح وبعد عشرين عاما فعل هذا نفسه سيزا البينو الايطالى فى كتابه موضوعات المشائين وبعد ثلاثة واربعين علما فعل هذا نفسه وليم هلرفى فى كتابه دراســـة لحركة القلب والدم . وكان اول من كشف سبق ابن النفيس وتأثيره فى هؤلاء طبيـــب مصرى كان يعد الدكتوراه فى المانيا علم ١٩٢٤ هو الدكتور محى الدين التطاوى الذى اشتغل مفتش صحة حتى وافته منيته فى التاسعة والاربعين مـــن عمره (عام ١٩٤٥) وهو يقاوم وباء التيفوس — تتبع قصة هذا الكشف العلمى د. بول غليونجى فى كتابه عن ابن النفيس .

وفى مونبلييه بفرنسا كانت الأولى عام ١٥٥١م وأجريت الأولى فى بازل بسويسرا عام ١٥٨٨ م وفى بولونيا عام ١٦٣٧ م . فلم تنشأ نواة علم التشريح الوصفى إلا أواخر القرن الخامس عشر بإذن من البابا سكستوس الرابع، ولم تنشأ مدرجات التشريح فى أوربا إلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .

وهكذا كتب للعرب السبق فى تشريح الجثث ، وفى ظل التشريح تقدمت الجراحة على يدهم وكان أكبر جراحيهم هو خلف أبو القاسم الزهراوى (Abulcasis) الذى أشرنا إليه من قبل ، وقد وضع كتابه « التصريف لمن عجز عن التأليف » وأفرد القسم الأخير فيه للجراحة ، ويقع فى ٣ أجزاء صادفت فى أوربا أعظم التقدير ، وفيه أشار إلى أهمية التشريح للجراح ، ووصف فى إسهاب كثيرا من الجراحات ، وقد زود الكتاب برسوم للآلات الجراحية ـ وقد نشرنا نماذج منها فى شكل (١) وقد عولت عليه الجامعات الأوربية حتى مطالع العصر الحديث ، منذ أن ترجم القسم الجراحى جيرار الكريمونى فكان مرجعاً فى جامعات سالرنو ومونبلييه وغيرهما . وقد سبق الزهراوى فى استخدام ربط الشرايين ، وكان أول من عرف طريقة استئصال الحصى المثانية فى النساء عن طريق المهبل ، ووصف استعداد بعض الأجسام للنزيف وعالجه بالكى وأجرى جراحات فى شق القصبة الهوائية وتفتيت الحصاة فى المثانة ...الخ .

وفطن العرب إلى أمراض النساء والولادة ، وحسبنا أن نشير إلى ما كتبه أمثال على بن عباس فى توليد جنين ميت ، أو الأدوية المانعة للحمل ، أو الإشارات التى يتعين مراعاتها عند التوليد ..

أما فى علم الرمد فان حنين بن اسحاق + ٨٧٧ كان أول من طبع العربية



شكل (١) نماذج من صور آلات الطب والجراحة والتوليد التي جاءت في كتاب التصريف للزهراوي – نقلا عن « لوكلير »

بطابع الأسلوب العلمى ، وكان كتابه « العشر مقالات فى العين » أول كتاب موجود اصطنع فى طب العيون منهجا علميا ، وزود برسوم شائقة هى أول وأدق رسوم عرفت فى تشريح العين فيما يقول ناشر الكتاب (بالقاهرة) ماكس مايرهوف M. Meyerhoff بل يقول مؤرخ الطب العربى « براون » E. Browne . أن يوحنا بن ماسويه + ٨٢٧ قد وضع كتابه « دغل العين » فكان أول كتاب عربى فى علم الرمد وأقدم ما وضع فى طب العيون فى مختلف اللغات القديمة ، وإن صاحبه أول عربى قام بتشريح جثث الحيوانات — اعتقاداً منه بأن الشريعة تحرم تشريح جثث الآدميين .

وحرص الخلفاء وأهل اليسار على إقامة المستشفيات[1] معاهد لتعليم

---

(١) كانت تسمى البيمارستانات بمعنى دار المريض واختصرت فقيل مارستانات ، ولما اهمل شأنها تل روادها من المرضى الا من كان منهم مصابا بأمراض عقلية فتيل المارستان لمستشفى الامراض العقلية .

من مصادر الباحثين فى الطب العربى (عدا ماذكرنا منها آخر الفصل) :

E. Browne, Arabian Medicine, Cambridge, 1921.

وقد ترجمه الى الفرنسية H. P. J. Renaud تحت عنوان :

La Médicine Arabe, Paris. Larose 1933.

D: Campbell, Arabian Medecine and its influence on the middle ages, 2 vols., London, 1926.

Lecien Leclere, Histaire de la médecine Arabe, 2vols., Paris, 1876.

A. A. Khairallah, Outline of the Arabic contri.ution to Medicine and the allied Sciences Beirout, 1946.

وقد ترجمه د. مصطفى ابو عز الدين : الطب العربى — بيروت ١٩٤٦ .

A. Issa, Histoire de la Bimaristan Islamique, Cairo

الطب ودورا لعلاج المرضى ، وكان أول من أقامها فى الإسلام هو الوليد بن عبد الملك عام ٨٨هـ — ٧٠٦م وقد قرر بها الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق فيما يقول المقريزى، ثم عرفت حواضر الإسلام المستشفيات الثابتة والمتنقلة Ambulene مع انتشار الأوبئة والأمراض أو تنقل الخلفاء والأمراء ، وقد زودت بصنوف الأدوية وأنواع الطعام والشراب والملابس والصيادلة والأطباء ، وكان فى كل مستشفى جناح للذكور وآخر للأناث ، وخصص لكل نوع من الأمراض جناح خاص بمرضاه ، وألحقت بكل مستشفى صيدلية تضم أنواع الشراب والمعالجين والأدوية .. ويشرف عليها رئيس يتبعه معاونون ، ويقيم المريض بالمستشفى أو يأخذ معه الدواء إلى بيته إذا لم يقتض مرضه الإقامة . والأطباء يتفقدون مرضاهم فى الأقسام التى يقيمون بها ... وكانت المستشفيات تحبس عليها الأوقاف وترصد لها الأموال وينفق عليها فى سخاء ،والأطباء إذا فرغوا من أعمالهم مضوا إلى خزائن الكتب فى مستشفياتهم أو دورهم وأكبوا على القراءة لتكون عونا لهم فى ممارسه مهنتهم .

ومن أشهر مستشفيات مصر البيمارستان العتيق الذى أنشأه أحمد بن طولون عام ٢٥٩ هـ — ٨٧٢م وكان إذا دخله المريض نزعت عنه ثيابه وحفظت مع نقوده عند أمين المستشفى ثم ألبس ثياب المستشفى وقدم له الغذاء والعلاج والدواء بالمجان حتى يبرأ من مرضه ، وعلامة ذلك أن يقوى على أكل فروج ورغيف ! وعندئذ يعطى له مال وثياب ويؤذن له فى الخروج !

=

والنسخة العربية : تاريخ البيمارستانات فى الاسلام ١٩٣٩م.

د. الآب شحاته قنواتى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط — دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨م.

وأنشأ قلاوون عام ١٢٨٤ م المارستان المنصورى (دار الشفاء) بالقاهرة ، وكان من دلالات الاهتمام به السخاء فيما يقدم فيه من صنوف الطعام والشراب والدواء والمعاجين والأكحال والفتائل والسفوفات والمراهم والأدهان ، وقد تحول أيام الحملة الفرنسية إلى مستشفى للأمراض العقلية . . . وكانت تستقدم إليه فرق المطربين كل يوم لتسلية المرضى بالغناء والموسيقى !

وفى ظل هذا كله كان تقدم الطب العربى ، وقد كان العرب أول من اهتدى إلى القول بأن الأوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة وسموا الأمراض المعدية بالسارية ، ودليلها عندهم أن من خالط مريضاً بها أو لبس ثيابه انتقلت إليه عدواه ، وكانوا أول من فطن إلى تفتيت الحصاة فى المثانة ، ومن أوائل من استخدموا المخدر - وسموه بالمرقد - ولعلهم أول من اخترع الأسفنجة المخدره، واستبدلوا بالأدوية الحارة الأدوية الباردة فى علاج الفالج والاسترخاء ونحوه على غير ما كان الحال عند أسلافهم من اليونان ، وكانوا أول من استخدم فى الجراحة الكاويات ونبه إلى شكل الأظافر فى المصدورين ، ووصفوا صب الماء البارد لإيقاف النزيف ... الخ .

وكان هذا كله فى وقت نفرت فيه السلطات فى أوربا من الطب الذى يحاول أن يزيل عن المرضى المتاعب التى أنزلها الله بهم، أو يغير بالجراحة عما خلق الله .

وحسبنا ماذكرنا للدلالة على مدى تقدم الطب الذى كان أوفر العلوم حظاً من اهتمام العرب .

(و) علم الفلك (أو الهيئة أو النجوم) :

كان علم الفلك astronomy عند العرب معنيا بدراسة النجوم فى مساراتها ، وتحديد مواقعها ومعرفة سرعة حركاتها ، وقد اختلط بالتنجيم (أو النجامة) astrology — حتى فى أوربا إلى القرن التاسع عشر — لكن الإسلام قد أبان عن فساد التنجيم وأبطله ، واتفق إجماع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة على إنكاره[١] وفى ضوء هذا استقام الفلك عند كثيرين من علماء العرب علما استقرائيا رياضيا يستند إلى الملاحظة الحسية ، ويصطنع الأرصاد لتعليل حركة الأجرام السماوية وتفسير الظواهر الفلكية .

وقد نقل العرب تراث اليونان والهنود فى الفلك[٢] . لكنهم وفقوا فى ضوء ملاحظاتهم الحسية وأرصادهم الفلكية إلى تصحيح الكثير من أخطاء القدماء ، ووضع أزياج (تقاويم) كانت مثلا رائعا فى الدقة والسبق العلمى .

وقد سبق العرب الغربيين من الفلكيين فى اختراع آلات من شأنها

---

(١) شذ عن هؤلاء قلة منهم الكندى واخوان الصفا وفخر الدين الرازى ، وقد رده الى العلم الطبيعى اكثر الفلاسفة واصحاب فهارس العلوم والكتب الجامعة — مجاراة لارسطو واتباعه فى تصنيف العلوم — ورده الى العلم الرياضى علماء الفلك والتنجيم وغيرهم من الفارابى واخوان الصفا وابن خلدون — مجاراة لبطليموس — فيما يقول نللينو فى مادة التنجيم بدائرة المعارف الاسلامية .

(٢) المعروف ان مؤرخى الفكر العربى يجعلون اليونان اكبر مصادر الثقافة فيه ، لكن بينهم — مثل E: B: Havell من يرى الهنود المصدر الاول لهذه الثقافة .

أن تمد فى قدرة الحواس على الإدراك ، وأجهزة تساعد على تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية تتميز بالدقة المتناهية ، وقد كان أول مرصد فى تاريخ الفلك هو المرصد الذى أنشىء فى الأسكندرية إبان القرن الثالث قبل الميلاد فى عصر بطليموس صاحب المجسطى - وظل المرصد الوحيد فى العالم حتى أنشأ العرب المراصد فى بغداد والقاهرة ودمشق وبلاد الأندلس ، ومراغه وسمرقند وغيرها ، وكان بين الآلات التى استخدموها فى هذه المراصد اللبنة والحلقة الاعتدالية وذات الأوتار وذات السمت والارتفاع وذات الجيب...والاسطرلاب وكان أنواعا منه التام والمسطح والهلالى والمبطح والشمالى والجنوبى ... وغير ذلك كثير ، وقد كان من أحسن من كتب عنها ووصفها وباشر استعمالها الزرقالى (إبراهيم بن يحيى) - وتسميه الفرنجة Azraquiel[٢] - وقد أضاف العرب إلى ما ورد فى مجسطى بطليموس كثيراً من آلات المرصد ، فقد جمع المأمون (المتوفى عام ٢٢٨هـ - ٨٣٣ م) أشهر الفلكيين من العرب فى عصره ، وطلب إليهم أن يصنعوا آلات جديدة لرصد الكواكب ، ففعلوا واستخدموها فى كثير من أرصادهم .

وبفضل هذه الآلات صوبوا الكثير من أخطاء بطليموس وغيره من أئمة الفلك القديم ، وتوصلوا إلى كنوز من الحقائق الجديدة ،

---

(١) كتب عنه فى اسهاب Millas Valicrosa يقول حاجى خليفة «علم الاسطرلاب هو علم يبحث عن كيفية استعمال الة معهودة يتوصل بها الى معرفة كثير من الامور النجومية على اسهل طريق واقرب مأخذ مبين فى كتبها» كارتفاع الشمس ومعرفة الطالع وسمت القبلة وعرض البلاد وغير ذلك » أو عن كيفية وضع الآلة على ما بين فى كتبهم ... وقيل اول من وضعه بطليموس واول من علمه فى الاسلام ابراهيم بن حبيب الفزارى ».

فكانت السنة فى حساب البتانى[1] (المتوفى عام ٩٢٩م) ٣٦٥ يوماً و٥ ساعات و٤٦ دقيقة و٢٤ ثانية وهى تنقص عنها فى حساب اليوم دقيقتين وثلاث وعشرين ثانية ! وقدم حلولا طيبة لمسائل حساب المثلثات الكروى وتنبأ العرب بكسوف الشمس وخسوف القمر بدقة تثير الإعجاب، وأثبتوا كروية الأرض ودورانها ورصدوا موضع الشمس من تدمر وسنجاب فى وقت واحد ، وتوصلوا من هذا إلى تقدير محيط الأرض بـ٤١٢٤٨ كيلو متراً — أى بزيادة عما هو فى تقدير المحدثين من الفلكيين فى أيامنا الحاضرة تبلغ فى تلك المساحة الواسعة السابقة ١١٧٨ كيلو ، وكان هذا أول قياس حقيقى مباشر استوعب مساحة كبيرة من الأرض فى مدة طويلة من الزمن ومشقة بالغة تحملتها مجموعة من الفلكيين، وعلينا أن نعد هذا القياس « من أعمال العرب العلمية المجيدة المأثورة » فيما يقول المستشرق نللينو .

وكان فى مقدمة رواد الفلك من العرب بنو موسى بن شاكر وأبو معشر البلخمى[2] وثابت بن قرة والبتانى والفرغانى[3] والبوزجانى والبيرونى

---

(١) محمد بن جابر البتانى وتسميه الفرنجة Albategnius وقد ترجم كتابه فى ٣ اجزاء تللينو (ميلانو ١٩٠٧) وفى العصور الوسطى ترجمه Platon de Twoli (١٥٩٣٧) .

(٢) ابو معشر جعفر البلخى المتوفى عام ٢٧٢ هـ — ٨٨٦ م ويسميه الفرنجة Albumasar وفى كتابه المدخل الى احكام النجوم تدم نظرية فى المد والجذر ، وقد ترجمت كتبه الى اللاتينية وطبعت مرارا .

(٣) هو ابو العباس احمد بن محمد الفرغانى ويسميه الفرنجة Alfraganus واشهر كتبه اصول الفلك وقد ترجمه اللاتينية يوحنا الاشبيلى ١٤٩٣ و ١٥٣٧ ثم ترجمة جيرار الكريمونى ١٥٤٦ وترجمة الى العبرية يعقوب الاناضولى ، وقد نشره مترجما الى اللاتينية مع نصه العربى جاكوب جوليوس (امستردام ١٦٦٩) وقد قام الفرغانى بقياس قطر الارض ، وحدد المسافات التى تفصل بين الكواكب بعضها والبعض الآخر ، وعن اقطار هذه الكواكب ، ووضع كتابا عن المزاول (الساعات الشمسية) .

وغيرهم ممن ترجمت مؤلفاتهم إلى اللغة اللاتينية خاصة وكانت مرجع الأوربيين حتى أواخر عصورنا الحديثة .

(ز) علم الجغرافيا أو تقويم البلدان :

كتب فيه العرب قبل أن ينقلوا كتب غيرهم إلى العربية ، وكانوا مدفوعين فى هذا بحاجتهم إلى معرفة البلاد والطرق الموصلة إليها ، تيسيراً للتجارة وتمهيداً لفتوحاتهم الحربية ، وتمكيناً للحج إلى بيت الله ، أو طلباً للعلم أو غير ذلك من أغراض ، وكانت الإمبراطورية الإسلامية تجتمع على وحدة دين ولغة وثقافة ، فنزع العرب إلى دراستها عن طريق الرحلات والأسفار ، وشجعهم على هذا شيوع إكرام الضيف من ناحية، وبساطة العيش عند أهل هذه العصور من ناحية أخرى، مع اهتمام الإسلام بالسفر حتى رفع عن المسافر بعض التزاماته الدينية . وتميزت أكثر رحلاتهم بدقة الملاحظة وصدق الرواية، والاعتماد فى استيفاء الحقائق على المشاهدة المقصودة ، يقول المسعودى (المتوفى عام ٣٤٦هـ — ٩٥٧م) فى مقدمة مروج الذهب « ولكل إقليم عجائب يقتصر على علمها أهله ، وليس من لزم جهة وطنه ، وقنع بما نما إليه من الأخبار عن إقليمه ، كمن قسم عمره على قطع الأقطار ، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار ، واستخراج كل دقيق من معدنه ، وإثارة كل نفيس من مكمنه » فميز المسعودى بذلك بين من يتلقى العلم قراءة أو استماعاً ومن يستقى حقائقه من المشاهدة والمعاينة ، وكان المقدسى يأبى أن يتعرض لوصف الأقاليم التى لم يرها ، وقد انتقد كتابات أبى يزيد البلخى لأنه فيما يقول « لم يدوخ البلدان ولا وطىء الأعمال » ... وعلى مثل هذا كان حال سائر الجغرافيين من العرب .

وفى ضوء الأغراض التى أسلفنا الإشارة إليها عنى العرب برسم

الخرائط ، واستقراء تاريخها يبرر القول بانها مرت عندهم بثلاث مراحل تتمثل أولاها فى القرن التاسع عند الخوارزمى المتوفى عام ٢٣٦ هـ — ٨٥٠ م وقد وضع كتابا عن صورة الأرض قال عنه نالينو إن مثل هذا الكتاب لاتقوى على وضعه أمـــة أوربية فى فجر نهضتها العلمية ، وابن خردازية (أبو القاسم عبد الله) المتوفى عام ٣٠٠ هـ - ٩١٢ م وقد وضع كتابه المسالك والممالك وضمنه دليلا للطرق وأشهر البلاد مهتما بالطرق التجارية فى العالم العربى . وتتميز هذه المرحلة بتأثر أهلها بخرائط بطليموس .

وتتمثل المرحلة الثانية - فى القرن العاشر - بوضع خرائط عن العالم الإسلامى وأقاليمه مما يمكن أن نسميه بأطلس العالم الإسلامى . وتتميز هذه المرحلة بالاستقلال وعدم التأثر بمحاكاة بطليموس ، وكانت تستهدف مساعدة الرحالة ، يرى المقدسى فى الجغرافيا « علما لابد منه للتاجر والمسافر والملوك والكبراء والقضاة والفقهاء ... » ويمثل هذه المرحلة ابن خرداذيه والاصطرفى (إسحاق أبو إبراهيم) الذى وضع كتابه المسالك والممالك عام ٣٢٢٠ هـ — ٩٣٤ م والبلخى (أبو زيد أحمد) المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م وابن حوقل (أبو القاسم محمد بن المعلى) والمقدسى (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام ٤٩٣ هـ - ١١٠١ م أعظم جغرافيي العرب ، وقد كان يتميز بقدرة خارقة على رسم الخرائط ورسم خرائط ملونة للبلاد التى زارها ، ويقول فى هذا « ورسمنا حدودها وخططها ، وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة ، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة ، وبحارها المالحة بالخضرة ، وأنهارها المعروفة بالزرقة ، وجبالها المشهورة بالغبرة ، ليقرب الوصف إلى الافهام » .

وتتمثل المرحلة الثالثة فى القرن الحادى عشر . وفيها يبدو الاهتمام

بالجغرافيا الرياضية ويتسع رسم الخرائط حتى يشمل العالم كله - لا الإسلامي وحده - وفيها بدأت العناية بتحديد درجات الطول والعرض مع الاهتمام بدقة رسم الشواطىء والأنهار والحرص على أن تكون مطابقة للواقع ، وفى هذا كله تفوقت خرائط العرب على خرائط بطليموس - وقد نشر كونراد ميلر Konrad Miller طبعة كاملة للخرائط - اشتوتجارت ١٩٢٦/١٩٣١ .

ويمثل هذه المرحلة خاصة الشريف الإدريسى (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام ٥٦٢ هـ - ١٠٦٦ م وقد تسامع بشهرته ملك النورمانديين فى صقلة روجار (أو روجيه الثانى Roger) إلى بلاطه ، وأغدق عليه النعم ، وأمر أن تفرغ له كرة « من الفضة عظيمة الجرم ضخمة الجسم فى وزن أربعمائة رطل ورسم عليها الادريسى الأقاليم السبعة ببلادها وأطوالها وأقطارها وسبلها وريفها وخلجانها وبحارها ومجاريها ونوابع أنهارها غامرها وعامرها ، وما بين كل بلد وغيره من الطارقات المطروقة والأميال المحدودة والمسافات والمراسى المعروفة ولا يغادر وافيها شيئا ... » وطلب الملك إلى الادريسى أن يضع كتابا فى وصف هذه الكرة الأرضية فكان كتابه المعروف « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » ومن خريطته يبدو أنه كان يعرف منابع النيل ومن كتابه أنه فطن أن فى النيل عند بلاد النوبة تماسيح وأسماك ...[1] » وكان فى كل ما كتب آية فى الدقة والفطنة ، فكان خليقا بأن يكون « سترابون العرب » .

وبعد هذه المرحلة وجد بين العرب من الجغرافيين الرحالة كثيرون

(١) استخرج المجمع العلمى العراقى عام ١٩٥١ خريطة للادريسى طولها متران وعرضها متر ، واستخرج كونارد ميلر المذكور خريطة الادريسى ونشرها باللاتينية فى طبعة ملونة عام ١٩٣١ م .

فى مقدمتهم ابن جبير المتوفى عام ٦١٤ هـ - ١٢١٧ م وياقوت الحموى المتوفى عام ٦٢٦هـ - ١٢٢٩ م وعبد اللطيف البغدادى المتوفى عام ٦٢٩هـ - ١٢٣١ م والقزوينى ٦٨٢ هـ - ١٢٨٣ م وأبو الفداء ٧٣٢ هـ - ١٣٣١ م وابن بطوطه ٧٧٩ هـ - ١٣٧٧ م وغيرهم ممن كانوا فيما كتبوا يستقون حقائقهم من المشاهدة والمعاينة ، ويتحرون فى أكثر ما ذكروا الصدق والأمانة .

وهكذا وفق العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن تنشأ فى أوربا بمئات السنين ، فإذا كان علم الطبيعة قد نشأ فى أوربا على يد جاليليو + ١٦٤٢ ونيوتن + ١٧٢٧ فقد استقام أمره فى علم البصريات أو الضوء عند الحسن بن الهيثم - المتوفى عام ١٠٢٩ وإذا كان علم الكيمياء يرتد فى أوربا إلى لافوازييه + ١٧٩٤ فقد سبق إلى ابتداعه جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣م وإذا كانت نشأة علم التشريح تدين بالفضل إلى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب إلى باراسلسوس + ١٥٤١ وعلم الأحياء إلى كلود برنار + ١٨٧٨ فان مقومات هذه العلوم قد عرفت من قبل عند جالينوس العرب أبى بكر الرازى المتوفى عام ٩٣٢ وأبقراطهم ابن سينا المتوفى عام ١٠٣٧ وأكبر جراحيهم أبى القاسم الزهراوى المتوفى عام ١٠١٣ وكاشف الدورة الدموية ابن النفيس المتوفى عام ١٢٨٨ وإذا كان أول رواد علم الفلك فى الغرب هو كوپرنيكوس + ١٥٤٣ ثم جاليليو ، ١٦٤٢ فإن نشأة الفلك علما تجريبيا مدين لعلماء العرب من أبى معشر البلخى ٩٩٥ م وابن يونس المصرى ١٠٠٨ والبيرونى ١٠٤٨ وغير هؤلاء ممن يعدون من ألمع الأسماء فى تاريخ العلوم التجريبية ، وهكذا نشأت العلوم الطبيعية عند العرب قبل أن تنشأ عند الغربيين بمئات السنين .

وإذا كانت العلوم الإنسانية قد اتجهت عند الغربيين المحدثين من الطبيعيين إلى اصطناع المناهج التجريبية اقتداء بالعلوم الطبيعية ، فقد بدت هذه الظاهرة من قبل عند بعض مفكرى العرب ، وحسبنا أن نشير إلى المفكر العبقرى العربى ابن خلدون ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقى ، لأنه اتجه إلى دراسة العمران البشرى ونظمه للكشف عن قوانينه وليس ابتغاء اصلاحه ، وأرجع فى مقدمته الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليده الأهواء والمصادفات ، ولم يردها إلى إرادة الأفراد ، ولم يعللها بالقوى الخفية أوالغيبية أو نحوها مما لا يدخل فى نطاق الدراسة العلمية ولا يعالج بمناهجها، فقال بالحتمية Determimnism التى تشير إلى وجود علاقات ضرورية ثابتة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر. وجعل موضوع هذا العلم الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية، وفطن إلى أنه أول من كشف علم العمران بإلهام من الله ، وسبق فى كل هذا فيكو + ١٧٤٤ Vico A الايطالى الذى زعم الايطاليون أنه منشىء علم الاجتماع ، وأجيست كونت + ١٨٥٧ Conte الذى يقول الفرنسيون — وجمهرة الأوربيين من ورائهم — إنه مبدع هذا العلم لأول مرة فى تاريخ البشرية ، بل سبق ابن خلدون العربى منشىء علم الاجتماع المعاصر وهو اميل دوركايم + ١٩١٧ ومدرسته الاجتماعية الفرنسية الحديثة ، وإن كنا برغم هذا لا نعثر بين العرب على مدرسة عربية حقيقيه واصلت جهود ابن خلدون فى ذلك الميدان .

• • •

وإذا كانت العلوم عند العرب قد ظلت مذابة فى تفكيرهم الفلسفى ، ولم يتخصص فى دراسة كل منها طائفة من العلماء . فقد كان هذا حالها فى أوربا حتى مطالع العصور الحديثة ، بل ظل الأمر على هذا حتى بعد

أن وضعت أصول المنهج التجريبي الذى استقل على أساسه العلم الطبيعى عن الفلسفة ، وأصبح موضوعه الامتداد والحركة كما يبدو أن فى المادة أجساماً جامدة أو كائنات حية على نحو ما أشرنا من قبل ، وأقامت الفلسفة على دراسة الوجود اللامادى ولواحقه بمناهج عقلية استنباطية ، وحتى بعد أن وضحت هذه التفرقة ظل مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا يطلقون على العلوم الطبيعية الفلسفة الطبيعية أو العلوم الفلسفية ، تمييزا لها من سائر صور التفكير الفلسفى ، يبدو هذا عند بيكون وديكارت ونيوتن الذى يعد واضع المبادىء الأساسية للعلم الطبيعى ، إذ جعل عنوان كتابه الذى خلد اسمه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » وكان أول من استخدم لفظ العلم فى فرنسا بمعناه التجريبي الحديث « أكاديمية العلوم » التى نشأت عام ١٦٦٦ وفى إنجلترا « المجمع البريطانى لتقدم العلم » وقد نشأ عام ١٨٣١ ، فلم يكن غريباً بعد هذا أن يشتغل بالعلوم الطبيعية من العرب فى عصورهم الوسطى فلاسفة ، لأن اطار الفلسفة كان منذ أقدم العصور يشمل كل ألوان المعرفة المنهجية المنظمة .

(ب) العلوم الرياضية فى تراث العرب :

لذا كان العلم الطبيعى دراسة وصفية تقريرية تقوم على ملاحظة الوقائع والظواهر المحسوسة لمعرفة الظروف التى توجب وجودها والنتائج التى تنشأ عنها ، توطئة للسيطرة عليها والافادة منها ، فان العلم الرياضى يطلق — فى تصور المحدثين من الغربيين — على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية — مقدماتها فروض ومسلمات — وتقصد إلى وضع قوانين الكم ، عددا — كالحساب — أو شكلا — كالهندسة . ولم يفت العرب فى عصورهم الوسطى هذا التصور الصورى

الرياضى ، وفى ضوئه اخترعوا فروعا من العلم الرياضى وطوروا فروعا أخرى ، وكانت أصالتهم فى هذا الصدد مثار الإعجاب والفخار .

حقيقة إن العرب قد تلقوا تراث أسلافهم من الرياضيين فى مصر والهند واليونان ، ولكن الرياضيات تدين بشطر كبير من تقدمها لعلماء العرب ، بل إن بين مؤرخى العلم من الغربيين من يجاهر بأن بعض فروع الرياضيات اختراع عربى .

ترجم العرب عام ٧٧٣ م — بتوجيه من الخليفة المنصور — السدهنتا Siddhinta — وهى رسائل هندية فى علم الفلك[1] . . ينحدر تاريخها إلى عام ٥٢٥ ق . م وعن طريقهـــا عرف العرب — فيما يرجح على الظن — الأرقام الهندية التى هذبوها وسلموها إلى أوربا فعرفت عند الغربيين باسم الأرقام العربية Arabic numerals ، وقد استخدم الخوازمى المتوفى عام ٨١٣ م هذه الأرقام فى جداوله الرياضية[2] ، ونشرت له فى روما عام ٨٢٥ م رسالة لا نعرف إلا ترجمتها اللاتينية Algoritmu de numero indorum (الخوارزمى عن الأرقام الهندية) ـ وقد أطلق اسمه (Aigorismo, Algoritmns) على الطريقة الحسابية

(١) يقول القفطى « فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية وان يؤلف منه كتاب تتخذه العرب اصلا فى حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد ابراهيم الفزاوى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون الســـــند هند الكبير ، وتفسير السندهند باللغة الهندية الدهر الداهر ، وكان اهل ذلــك الزمن اكثر من يعلون به الى ايام الخليفة المأمون ، فاختصره له ابو جعفر محمد بن موسى الخوازرمى وعمل منه زيجة ببلاد الاسلام » .

(٢) يقول القفطى « ومما وصل الينا من علومهم (علوم الهنود حســـاب العدد الذى بسطه ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى ، وهو اوجـــز حساب واخصره ، واقرب تناولا واسهله مأخذا ، يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع ».

التى تقوم على النظام العشرى ، وأسهم الخوارزمى فى تقدم الحساب والجبر بكتابه المنظم المبتكر « حساب الجبر والمقابلة »[1] . وقد نقله إلى اللاتينية فى النصف الأول من القرن الثانى عشر ادلار الباثى Adelard of Bath — الذى درس العربية فى مدارس الأندلس — ونشره تحت عنوان الغورتمى نسبة إلى اسم صاحبه العربى ، وترجمه كذلك فى نفس القرنين جيرار الكريمونى — وكان من الطريف الغريب أن نترجم لفظ « الغورتمى » (أى الخوارزمى) فى العربية باللوغارتمات ! ووجه الأصالة فى هذا الفرع من الرياضيات — الجداول الخوارزمية التى ترجمناها خطأ باللوغارتمات — أن صاحبها العالم العربى هو الذى بدأها وهو الذى نهاها ، فلم يشاركه فى وضعها ولا فى تطويرها أحد سواه . وحديثاً نشر الدكتوران على مصطفى مشرفه ومحمد مرسى أحمد هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٩٣٧ .

وفى عام ٩٧٦م رأى محمد بن أحمد الخوارزمى فى كتابه مفاتيح العلوم أن العمليات الحسابية إذا خلت من رقم فى مكان العشرات ، تعين وضع دائرة صغيرة حتى تتساوى الصفوف ، وأطلق العرب على هذه الدائرة اسم الصفر — أى خال أو خاو وقد اشتقت منها كلمة Cifra Cifrum فى اللاتينية وحرفت من Cifra إلى Zephyrum واختصرها الطليان إلى Zero — المستخدمة فى الانجليزية . وأطلق الفرنسيون لفظ Chiffre على العدد كله ، وبالصفر أمكن فى يسر حل كثير من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات ، وأصبح من الميسور ان تتقدم العلوم الرياضية بهذا الصفر الذى عده جمهرة المؤرخين من أهم فتوحات العلم .

---

(١) يقول حاجى خليفة «قيل اول من صنف فيه (علم الجبر والمقابلة) الاستاذ ابو عبد الله محمد الخوارزمى وكتابة فيه معروف مشهور» .

ويدين علم الجبر باسمه إلى العرب ، فهم أول من أطلق عليه اسمه . ولا يزال الفرنجة يحتفظون حتى اليوم باسمه العربى Aigebra ، وقد كانوا أول من كتب فيه على نهج علمى . وفى كتاب الخوارزمى السالف الذكر توجد أصول هذا العلم ومقوماته ، كما توجد أقدم جداول حساب المثلثات ، والخوارزمى هو صاحب الحلول التحليلية والهندسيه لمعادلات الدرجة الثانية ، وقد عولت الجامعات الأوربية على كتابه فى الجبر والمقابلة حتى القرن السادس عشر ، وعنه عرفت كلمة الجبر فى اللغات الأوربية .

وزاد نصير الدين الطوسى المتوفى عام ٦٧٣ ھ — ١٢٧٤ م فوضع كتابا — ضاع أصله — تحت العنوان نفسه ، وتوصل علماء العرب فى هذا المجال إلى حلول للمعادلات — جبرية وهندسية — وهذا هو استخدام الرموز التى كلف بها المحدثون من الرياضيين الغربيين ، تفادياً للغموض وتحقيقا للدقة .

وكان للعالم العربى ثابت بن قرة الموفى غام ٩٠٠م الفضل فى ابتداع علم التفاضل والتكامل Calculus وأسهم معه فى هـذا الفضل المفكر العربى « أبو الوفا محمد البوزجانى » المتوفى عام ٣٨٧ھ — ٩٩٨م وقد كان لهذا العلم تأثيره الملحوظ فى تقدم الرياضة والطبيعة فى عصرنا الحاضر .

ويدين علم حساب المثلثات Trigonometry بوجوده لرياضي العرب، فهم أول من أقامه علما مستقلا عن علم الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث الهندسة والمساحة والطبيعة ، ولعل البيرونى هو أول رواد هذا الفرع من الرياضيات ، فقد وضع التحليلات المثلثة الزوايا مكان الاربعة الزوايا لبطليموس ، وأدخل خطوط التماس ، ووضع النسب الحسابية المثلثة على

النحو الذى تعرف به اليوم ، وكان نصير الدين الطوسى السالف الذكر أول من كتب بالتفصيل فى حساب المثلثات مستعينا بما أسهم به قبله ثابت بن قرة والبوزجانى ، وقد نقل إلى اللاتينية كتاب الشكل بالقطاع وكان له تأثيره فى دراسات الأوروبيين ، كما كان للبتانى الفضل فى تطوير هذا العلم لأنه استبدل بالربعات المثلثات فى حل المسائل ، وبالقوس جيب الزاوية ، وصاغ النسب الصياغة التى يستخدمها الرياضيون الآن .

ومن دلالات الأصالة فى التفكير الرياضى العربى أن العرب قد استعانوا فى المسائل الهندسية بالجبر ، كما استعانوا فى المسائل الجبرية بالهندسة ، فوفقوا بهذا إلى وضع أصول الهندسة التحليلية التى تعزى نشأتها فى أوربا إبان العصر الحديث إلى ديكارت + ١٦٥٠ م ، حقيقة أن العرب قد استعانوا فى الهندسة بكتاب الأصول لأقليدس + ٢٧٥ق.م - وقد سماه العرب بالأسطقسات أى الأركان أو الأصول فيما يقول القفطى - وهو الذى ظل المثل الأعلى للتفكير الهندسى حتى أوربا عشرين قرنا من الزمان ، ولكن العرب قد أدخلوا إلى الهندسة قضايا جديدة كان يجهلها القدماء ، وقد زادوا فطبقوا الهندسة على المنطق ، واستخدموا طرقها فى بحوث الضوء وحل الكثير من قضاياه ، وفى هذا خاصة بدت أصالة ابن الهيثم فى علم الضوء ، بل إن أوربا لم تعرف حتى عام ١٥٨٣ هندسة اقليدس إلا عن طريق الكتب العربية التى ترجمت إلى اللاتينية

وقد درس العرب الأعداد وخواصها ، والمتواليات العددية والهندسية ووضعوا قوانينها ، وقسموا المعادلات إلى ست قدموا لكل منها حلا ووفقوا فى حل الكثير من معادلات الدرجة الثانية والثالثة بطرق هندسية ... وكانوا بحق السباقين فى مجال الرياضيات فى عصور غطت فيها أوربا

فى سبات عميق ، ومن أجل هذا ذهب مؤرخو الرياضيات من الغربيين إلى أن العرب — لا اليونان — هم أساتذة الرياضيين فى عصر الحضارة الأوربية الحديثة .

٤ — الفلسفة وعلومها فى تراث العرب :

أشرنا ونحن بصدد التعليق على الحملة الجائرة التى شنها على الفكر العربى خصومه ، إلى أن بين أصحاب هذه الحملة من اعترف بأن فى الفلسفة العربية وجوها من الطرافة و الأصالة ، وأن العرب حين نقلوا إلى لغتهم تراث الفلسفات القديمة ، لم يكونوا مجرد نقلة ولا مجرد حراس أخلصوا فى صيانة هذا التراث من الضياع فى عصور البداوة والتخلف ، وإنما تفادوا فى شروحهم وتعليقاتهم نقص الفلسفات القديمة وقصورها . بل كان لهذه الفلسفة الإسلامية العربية شخصيتها المستقلة التى تميز موضوعاتها ومناهج بحثها . وقد كان أعلامها وهم فى غمره محاولتهم التوفيق بين الوحى والعقل أو الشريعة والحكمة ، أو الدين والفلسفة ، يواجهون مشكلات جديدة لم تفرض نفسها على أسلافهم ، كان عليهم أن يواجهوا مشكلة الخلق والألوهية والبعث ، والعلاقة بين الخالق والمخلوق ، ومشكلة الوحى الإلهى وموضوع النبوة ومعضلة النفس وخلودها ونحو ذلك مما لا نظير له فى الفلسفات القديمة التى لم يقدر لها أن تعيش فى إطار دينى كالدين الإسلامى ، وقد حرص فلاسفة العرب على أن يثبتوا أن الوحى حق والعقل حق ، وأنها يختلفان منهجاً ويلتقيان فى نهاية الأمر . . . وفى ضوء هذا كله نشأت هذه الفلسفة عن المحيط الروحى والاجتماعى الذى نبتت فيه... وذلك كله برغم أنها شاركت سابقاتها من الفلسفات القديمة فى معالجة الموضوعات التقليدية القديمة من البحث الأنطولوجى فى الوجود ولواحقه ، والأبستمولوجى فى نظرية المعرفة وأدوات العلم بالحقائق ،

والأكسيولوجى فى قيم الحق والخير والسعادة ونحوها من موضوعات تقليدية . . ولكنها انفردت برغم هذا بالبحث فى مشكلات كانت وليدة المجتمع الإسلامى العربى .

وفى ظل التفكير الفلسفى الإسلامى نشأ علم الكلام الذى يبحث فى العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية ويرد على مخالفيها ويدفع عنها الشبه ، وهو يستند إلى العقل والنقل معا ، والأصل فيه أن يسلم المتكلم بقواعد الإيمان كما وردت فى الكتاب ، ثم يأخذ فى التدليل على صحتها بالعقل . وتفنيد الشبه التى تحوم حولها بالمنطق، فموضوعه - فيما يقول ابن خلدون - هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

وقد تأثر الكلام بالفلسفة ، وفطن إلى إتصاله بها مؤرخو العقائد من المسلمين من أمثال ابن خلدون والبيضاوى وعضد الدين الايجى ، ورأى الباحثون من الغربيين من أمثال المستشرقين « تنمان » Tennemann وريتر H. Ritter أن يضيفوا المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل ذهب ريتر وهاربروخر Haarbruecher — فى مقـــدمة ترجمته للملل والنحل للشهرستانى - إلى أن مذاهب المتكلمين تمثل الفلسفة العربية الصحيحة ، وتحدث عن أصـــالة النظر العقلى عند المتكلمين أمثال رينان Renan وشمولدرز Schmoiders .

وتأثر بالفلسفة التصوف الإسلامى ، وهو فى الأصل عكوف على العبادة وانقطاع إلى الله وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه - فيما قال ابن خلدون من قبل - بدأ تجربة روحية يعيشها الصوفى بشعوره ووجدانه، لكن بعض الصوفية

قد اتجهوا منذ القرن الثالث للهجرة - التاسع للميلاد - إلى تفسير التجربة وتأويلها ، ففلسفوها بالحدس أو الكشف . فنشأت نظريات صوفية فلسفية فى الوجود والمعرفة تنكر لها أهل السلف . وتصدى لأبطالها الأشاعرة .

وإذا كان الكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل يعمد إلى إقامتها على أساس من النظر العقلى ، فإن التصوف ينزع إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، ولا يميل إلى البحث فيها بمناهج العقل ، أنه يهدف إلى تذوقها بنور يشرق فى النفس من مصدر وراء العقل فيما يقول المستشرق الهولندى دى بور .

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، وأهل الكلام يرون أن العلم تفقه ، وأن الطريق إلى معرفة الله إنما يكون بالنظر العقلى والنص الدينى ، والفلاسفة يردون معرفة الحقائق إلى العقل ، فإن الصوفية يرون أن العلم اليقينى إنما يجىء عن طريق الكشف (أو الحدس أو الذوق أو العيان الذى يقابل البرهان العقلى عند الفلاسفة وأهل الكلام ، وأن ذلك إنما يكون « بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله » . فيما يقول الغزالى .

وفى ظل هذا نشأت فى التصوف نظريات فلسفية فى مقدمتها نظرية الفناء عند ذى النون المصرى - وهى محو النفس الإنسانية بآثارها وصفاتها - ونظرية الاتحاد - إتحاد الإنسان بالله - فيما قال أبو يزيد البسطامى ، ونظرية الحلول - حلول الله فى مخلوقاته - فيما قال الحلاج ، ونظرية وحدة الوجود — فيما قال ابن عربى ، وقد طلب الغزالى بجعل الإيمان — لا التفلسف — طريقا إلى الله .

وفى كل هذا - فلسفة وكلاما وتصوفا - طرافة وأصالة لا تخفى .

ومرد هذا إلى أن هذه المجالات وليدة بيئتها وظروفها ، والبحث فيها تقوم به عقول متفتحة ناضجة ، بمناهج سليمة .

حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى تراث الفكر العربى فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، ولا بأس من أن نغفل الحديث عن العلوم النقلية ـ الدينية ـ من فقه وحديث وتفسير .. . وعن العلوم البيانية واللغوية من أدب ونحو ولغة . . . فقد أفاض فى مجالاتها الباحثون من قبل، إلى جانب أن الوقوف عندها يخرجنا عن منهج البحث الذى توخيناه فى هذه الدراسة .

عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها :

تضافرت على إقامة هذه النهضة العلمية عند العرب فى العصور الوسطى عوامل شتى ، كان الكثير منها من أسباب النهضة ومسبباتها معا ، أثرت فيها وتأثرت بها ونشأت عن هذا التفاعل تلك اليقظة التى استرعت أنظار الباحثين، وقد كان فى مقدمة هذه العوامل كفالة حرية الفكر لأهل العلم ، ورخاء الدولة العربية وحرص الخلفاء والأمراء على تقدير العلم ورعاية أهله ، يؤيدهم فى ذلك دين سمح كريم يكفل حتى لغير من يدينون به حرية الرأى ، وفى ظل هذا كله تسنى للخلفاء وكبار رجالات الدولة أن يستقدموا إليهم مشاهير العلماء والمفكرين من كل ملة وجنس ، وأن يجزلوا لهم العطاء ، وأن ينفقوا فى سخاء على البعثات التى تطلب المخطوطات فى مظانها المختلفة ، والمترجمين الذين ينهضون بنقلها إلى لغة الضاد ، حتى انتقل إلى العربية تراث الأمم القديمة المتحضرة ، وكان نواة التفكير العلمى الأصيل فى تراث العرب ، وتيسر مع هذا أن تقام المكتبات التى تزخر بآلاف المخطوطات ، وأن يسود جو علمى خليق بالتقدير ،

واستيفاء للصورة التى كان عليها العلم العربى فى عصر الإسلام الذهبى ، نقف عند أهم هذه العوامل :

١ — كفالة حرية التفكير لأهل العلم :

حين همت أوربا باليقظة أواخر العصر المدرسى وأوائل عصر النهضة كانت محاكم التفتيش تطارد المارقين من الدين ، ودخل فى زمرة المارقين أهل العلم وأحرار الفكر على نحو مروع فصلنا الحديث عنه فى كتاب سابق[1]. أما الدولة العربية فى العصور الوسطى فقد أطلقت الحرية للعلم وكفلت لأهله الأمان ، أن نظرية دوران الأرض — على سبيل المثال — قد حوربت فى أوربا منذ أن نادى بها جاليليو Galileo وقدم بسببها لأول محاكمة عام ١٦١٠ وطورد أتباعه حتى سلم الديوان المقدس بصحة النظرية عام ١٨٣٠م وقد كانت هذه النظرية موضع أخذ ورد عند علماء العرب فى العصور الوسطى ، ولا نعرف أحداً منهم أضير بسبب تأييده أو معارضته لها . ومثال هذا يقال فى كثير من نظريات العلم التى عرفت فى تلك العصور .

وفى الفلسفة شن الغزالى فى تهافت الفلاسفة حملته على ابن سينا وغيره من أهل الفلسفة . وتصدى ابن رشد فى تهافت التهافت لإبطال حملته ، كان هذا مصارعة فكر لفكر ، ومقارعة حجة بحجة ، وليس صحيحاً أن حملة الغزالى هى التى أدت إلى ركود الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى ، فالمسئول الأول عن هذا الركود هو الغزو التركى (السلجوقى) الذى جاء يحمل فى ركابه البداوة والتخلف والجهالة — (وقد كان عام ١٠٥٥ وكان موت الغزالى عام ١١١١م) وكانت القاضية بعد هذا بسقوط بغداد فى يد المغول عام ١٢٥٨م .

---

(١) هو كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط٢ القاهرة ١٩٥٨ م .

وما من شك فى أن أفراداً من أهل العلم والفكر من العرب قد تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة ، ولكن هذه المحن كانت مرهونة بظروفها ولم تكن وليدة سياسة منظمة فى مطاردة العلماء وأحرار الفكر ، فعالمنا حنين بن اسحاق + ٢٦٤ هـ — ٨٧٧م قد أضرت به وشاية الحاقدين من منافسيه ، فإذا تبين الخليفة براءته أنزل بخصومه عقاباً شديداً ، وأجزل لحنين العطاء لقاء ما عانى فى محنته . وفيلسوفنا ابن رشد تعرض لمحنة صدر أثناءها منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة وإحراق كتبها ، وكان هذا بسبب الحقد والتنافس ، لكن الخليفة قد عاد وعفى عن ابن رشد وصحبه ، ورضى عن الفلسفة وألغى الأمر بتحريم الاشتغال بها . وحتى فى مجال التفكير الدينى لم يكن من الممكن أن ينتهى الجدل فى خلق القرآن إلى اضطهاد و محنة ، لو لم يتدخل الحاكم السياسى لنصرة فريق على فريق . قبل هذا كان مصرع الحلاج بسبب أوحال السياسة والأحقاد . وقد صدق نيكلسون Nickolson حين قال إن موقف المسلمين من أمثال أبى يزيد البسطامى الذى قال : سبحانى (معبراً عن مذهبه فى الاتحاد) أو الحلاج الذى قال : أنا الحق (معبراً عن مذهبه فى الحلول) أو ابن الفارض الذى قال : أنا هى (الذات الإلهية) أو ابن عربى الذى وحد فى مذهبه فى وحدة الوجود بين الخالق والمخلوق ... كان موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية مشبعاً فى العادة بروح التسامح .

وكان من الدلالات التى تشهد بكفالة الحرية الفكرية فى الدولة العربيه شيوع التسامح الدينى فى عصر ناءت فيه البشرية بأعباء التعصب ، وقد استرعت هذه الظاهرة أنظار الباحثين من الغربيين ، وسنعود إلى الحديث عن مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب ، فهو وحده يكفى دليلا على مدى حرية الفكر التى كفلتها الدولة لأهل العلم .

١ — رخاء الدولة العربية :

إن ازدهار العلم يقتضي رخاء ماديا يمكن الدولة والموسرين من أبنائها من كفالة أسباب الحياة الكريمة للعلماء ، وتهيئة الجو الصالح لدراساتهم، ووضع مصادر العلم ومقتضياته تحت أيديهم ، حقيقة إن قيمة المال تكون على قدر نشاط الإنسان الذى يقوم باستغلاله ، لكن الإنسان يحتاج إلى المال لتحقيق مطامحه ، ولهذا نلاحظ أن إنهيار الحضارة الأوربية القديمة — بعد سقوط روما فى أيدى القبائل الجرمانية أواخر القرن الخامس — قد اقترن بأمور منها إهمال الزراعة والصناعة وكساد التجارة وتدهور الإنتاج وشيوع الفقر ، بينما كان من عوامل النهضة فى إيطاليا ، رواج التجارة ونمو الثروة منذ قيام الحروب الصليبية أواخر القرن الحادى عشر، إذ أصبحت إيطاليا وسيطاً تجارياً بين الشرق والغرب ونشأت فى القرن الثالث عشر مراكز تجارية هامة فى كثير من الدول الأوربية ، فأثرت أوربا ثراء مكنها من رعاية العلم وكفالة الحياة الكريمة لأهله ، ومن هنا قال مؤرخوها إن زيت التجارة قد أشعل مصباح الحضارة !

وكذلك كان الحال فى دوله العرب فى عصر الإسلام الذهبى ، فإن الرخاء قد ساعد خلفاءها والموسرين من أهلها على أن يجذبوا العلماء إلى قصورهم ، وأن يتعهدوهم بالرعاية والتكريم ، وإن يوفدوا البعثات لجمع المخطوطات من مظانها المختلفة ، وأن يكلوا ترجمتها إلى أقدر المثقفين على الترجمة حتى انتقل تراث الفكر فى الأمم القديمة إلى لغة العرب ، وأن ينشئوا المكتبات التى تزخر بآلاف الكتب ... وغير هذا مما سيرد متناثراً فى حديثنا التالى ، وسنرى أن شواهد الرخاء والسخاء مع العلماء تثير الدهشة وتفوق التصور ، وقد ساعد على هذا أن وظيفة الحكومات فى ذلك العصر كانت لا تتجاوز حفظ الأمن الداخلى ، وصد الغزو الخارجى،

ولم يكن من عملها تنمية موارد الدولة لرفع مستوى المعيشة ، بمشروعات تستهلك الكثير من مواردها لكفالة الحياة الكريمة لكل مواطن — كما هو الحال فى عصرنا الحاضر .

٣ — تقدير الدولة للعلم وأهله :

كان من أعظم مفاخر الخلفاء والأمراء أن يضم بلاطهم أهل العلم ورجالات الفكر ، وأن يغدقوا عليهم فى سخاء ، ومن دلالات هذه الظاهرة أن كان حنين بن إسحاق شيخ المترجمين - يتقاضى من المأمون وزن الكتب التى يترجمها ذهباً . وكان - من فرط جشعه - يكتب ترجماته على ورق سميك ثقيل الوزن ، ويكبر الحروف ويوسع ما بين الأسطر حتى تعظم مكافأته من الذهب ! ومن ذلك أن السلطان مسعود الغزنوى قد أرسل إلى البيرونى ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من الفضة ، مكافأة له على كتابه « القانون المسعودى » - وإن كان البيرونى قد رد الهدية إلى صاحبها معتذراً عن قبولها بقوله : إنما يخدم العلم للعلم وليس للمال !

وقد احتجم المتوكل يوماً بغير إذن طبيبه ابن الطيفورى ، فلما غضب الطبيب استرضاه الخليفة بثلاثة آلاف دينار وضيعة تغل فى العام خمسين ألف درهم !

ومثل هذه الشواهد فى تاريخ الفكر العربى كثير ، وقد أثار هذا إنتباه الغربيين من الباحثين : فذكروا أن أحد خلفاء بنى العباس قد هدد بالحرب قيصر الروم إذا لم يأذن لعالم رياضى مشهور بأن يقوم بالتدريس فى بغداد . ورووا أن محمود الغزنوى قد أرسل إلى صهره شاه خوارزم ليوفد إليه من بلاطه أعلام المفكرين وفى مقدمتهم البيرونى - وهو من أشهر أعلام العرب فى الفلك - وابن سينا - أكبر فلاسفة الإسلام - وخشى ابن سينا أن يوقع به الغزنوى شراً لما كان يشاع عن ضعفه

عقيدته ، ففر إلى الصحراء حتى بلغ جرجان وعين فى بلاط قابوس ، فأمر الغزنوى بأن تنشر فى بلاد فارس صورة ابن سينا ، ورصد لمن يقبض عليه جائزة سخية[1] بل ليس أدل على تقدير الدولة للعلماء من المكانة المرموقة التى احتلها غير المسلمين من العلماء ، وهذه ظاهرة تستحق أن نقف عندها قليلا :

مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب :

كان يقف وراء اليقظة العلمية دين إنسانى سمح يدعو إلى النظر العقلى المتحرر ، ويوصى بتوخى العدالة والتسامح حتى فى معاملة من لايدينون به ، إذ كانوا متى دفعوا الجزية تسنى لهم أن يبقوا فى دولة الإسلام على دينهم ، أحراراً فى تفكيرهم ومعتقداتهم . آمنين على أنفسهم وما ملكوا ، فلم يكن بدعا أن يقيم فى ظله أهل العلم من المسيحيين واليهود والصابئة ومن إليهم فى حرية وأمن وتوقير . يقول تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[2] .

وفى ظل هذه السماحة عاشت تقاليد الإسلام فى دولة العرب ، منذ

---

(١) وفى مصادر اخرى ان ابن سينا كان قد غادر خوارزم قبل ان يبلغها الغزنوى .

(٢) البقرة آية ٦٢ — فى تفسير الطبرى ان من صدق رسول الله واليهود والمسيحيين والصابئة اوهم الذين يعبدون الملائكة ، وقيل من لادين لهم ، وقيل من يؤمنون بالله واحد ليس لهم كتاب ولانبى) اولئك جميعا لهم ثواب عملهم الصالح عند ربهم ، ولاخوف عليهم من اهوال البعث ، ولاهم يحزنون على ماخلفوا من الدنيا — اما قوله تعالى : (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فينصرف الى المسلمين الذين ولدوا فى الاسلام او آمنوا به ثم اتبعوا غير الاسلام دينا :

أن وعد رسول الله اليهود وعاهدهم وأقرهم على أموالهم وحريتهم في الرأى والعقيدة ، ومنذ أن كتب عمر بن الخطاب — الذى اتهم بالتشدد مع الذميين — وثيقته التى أمن فيها المسيحيين من أهل إيلياء ، وكفل لهم حرية العقيدة والإقامة فى نص الصلح الذى عقده مع صفرنيوس أسقف بيت المقدس ، وهكذا عاش فى دولة الإسلام حملة العلم من الذميين وغيرهم ، يهودا كانوا أو مسيحيين أو صابئة أو غير هؤلاء جميعا فى رعاية الخلفاء وأهل اليسار : مكفولى الأمن وحرية الرأى والعقيدة ، بل نالوا عند الخلفاء حظوة رفعت الكثيرين منهم إلى أعلى المناصب ، وكفلت لبعضهم من النفوذ ما جعلهم يأخذون مكان الخليفة فى إدارة شئون الدولة ، وكانت لهم الصدارة دون الأمراء والوزراء أحيانا ، بل كان بين الخلفاء من يجاهر بأن العلماء - من هؤلاء الذميين واللادينيين - أرفع مكانة من الخلفاء أنفسهم ! وتهيأ لبعضهم كسب مادى مرموق أتاح لهم حياة ترف رفعهم فوق سائر الناس ، فى وقت عانى الفاقة فيه أقرانهم من علماء المسلمين !

فمن دلالات هذه الظاهرة أن يكثر الرشيد من الدعاء وهو بمكة لطبيبه النصرانى « جبريل بن بختيشوع » فينكر عليه ذلك بنو هاشم ، فيقول لهم أن صلاح بدنى وقوامه به ، وصلاح المسلمين بى ، فصلاحهم بصلاحه وبقائه . فيذعنون لما يسمعون ! بل تجاوز هذا العطف حده حتى أن الخليفة المنصور حين رأى طبيبه المسيحى جورجيس قد إشحب وجهه بعد إقامته فى بغداد ، رد ذلك إلى امتناعه عن الشراب المسكر فى عاصمة الإسلام ، وأمر بأن يقدم له الشراب المحرم شرعا . . ! ! وفعل ذلك مع أكثر أطبائه من غير المسلمين ! بل إن الخليفة المعتصم قد اشتد به الحزن على موت طبيبه المسيحى سلمويه بن بنان فبكاه وكف عن

الطعام يوم مماته . وأمر بأن يصلى عليه بالشمع والبخور فى زى النصارى الكامل . . . ومثل هذا فى تاريخ خلفاء الإسلام كثير .

بل ارتفع غير المسلمين من العلما إلى أعلى مناصب الدولة ، واستشارهم الخلفاء فى الشئون السياسية والإدارية ، بل أذنوا لهم فى التوقيع عليها أحيانا ، فكان المعتصم إذا تلقى كتابا يتطلب توقيعات طاب إلى طبيبه سلمويه (الذى كان يناديه بأبى) أن ينوب عنه فى توقيع الكتاب ! بل كان سلمويه يتصدى الرد بتوقيعه على أمراء الدولة وقادة جيشها ، وزاد الخليفة فجعل شقيق طبيبه « إبراهيم بن بنان - خازن بيت المال عند المسلمين وضم خاتمه إلى خاتم الخليفة . . ! وقد طلب أهل خراسان إلى المنصور أن تكون البيعة لإبنه المهدى ، فلم يبت فى الأمر إلا بعد استشارة طبيبه « فرات » . وكان الرشيد يقول لأصحابه : من كانت له حاجة فليخاطب فى شأنها جبريل ، فإنى أجيبه إلى كل ما يطلب .

بل كان الأطباء يجلسون مع الخلفاء على السدة ، وقد يقف دونهم الأمراء والوزراء ، فإذا ركبوا كانت مواكب أولئك كمواكب هؤلاء . بل بلغ الأمر بالخليفة المعتضد بالله إن كان يسير فى بستان داره ذات يوم ، فانكأ على يد طبيبه « ثابت بن قرة » ثم جذبها بشدة حتى فزع ثابت ، فقال له الخليفة : يا أبا الحسن : سهوت ووضعت يدى على يدك ، واستندت عليها ، وما هكذا يجب أن يكون ، فإن العلماء يعلون ولا يعلون[1] .

---

(١) يذكرنا هذا بما يحكيه عالم الفلك البيرونى من خوارامشاه قد خاطب البيرونى مناديا عليه ، فلما تمهل ، اسرع هذا بحصانه حتى بلغ باب حجرته وهم بأن يترجل ، فأقسم البيرونى اغلظ الايمان الا يفعل ، فقال خوارزمشاه : « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوردى ولاياتى » وزاد فقال لولا الرسوم الدنيوية مااستدعيتك ، فالعلم يعلو ولا يعلى »

وربما قيل إن المبالغة فى عطف الخلفاء على غير المسلمين من العلماء قد تجاوزت حدها ، ولكن كل ما قيل ، وما يمكن أن يقال فى هذا الصدد لا يمنع القول بأن استقراء تاريخ البشرية لا يعرف لمثل هذا التسامح والتعاطف نظيراً .

وفى ظل هذه السماحة أصاب غير المسلمين من الأطباء خاصة أرباحا طائلة لم تتهيأ لواحد من معاصريهم من المسلمين ، أجزل لهم الخلفاء العطاء ، وأجروا عليهم الرواتب والأرزاق ، وأغرقوهم بالمنح والعطايا ، فالمأمون يصدر أمراً يوجب به على كل من وكل إليه عمل ألا يشرع فى مزاولته إلا بعد أن يلقى طبيبه « جبرائيل » ويكرمه . . ! ويمنح حنين بن اسحاق وزن ما يترجم ذهبا ـ على نحو ما أشرنا من قبل ـ وقضى بختيشوع فى خدمة الرشيد والمأمون ثلاثة وعشرين عاما جمع خلالها ثروة تقدر بثمانية وثمانين مليون درهم[1] وكان كثيراً ما يقول هذا الطبيب للمأمون : هذه الثروة لم آخذها منك ولا من أبيك ، وإنما أفدتها من يحيى بن خالد (البرمكى) وولده . وكثيراً ما كان الخلفاء يقطعون أطباءهم ضياعا واسعة تدر عليهم الأموال الطائلة ، وكانوا إذا وكلوا إليهم أعمالا مختلفة ، عينوا لهم راتبا لكل منها ، حتى كان الطبيب كثيراً ما يجمع بين عدة رواتب .

---

(١) يقدرها ون كريمر Von Kremer ـــ فيما يروى بروان Browne يتجـــز مليونين ونصف مليون من الجنيهات الانجليزية ـــ قبل تخفيض نوفمبر ١٩٦٧ ـــ ويقول لين يول Lane-Poole انها تعادل مليونا وثمانمائة وخمسة وسبعين الف جنية ـــ ويقدرها ول ديورنت W. Durant بنحو سبعة ملايين ومائة الف واربعة دولارات امريكية : وهى ثروة يتعذر جمعها على اى طبيب معاصر فى اغنى الدول وقد قدرت ثروة الطبيب يوحنا بن ماسوية ـــ ٨٢٧م بمليون درهم .

بل لقى غير المسلمين من العلماء هذا التقدير بين جمهرة الناس ، فتهيأت للأطباء منهم ثروات فى زمن كسدت فيه حال أطباء المسلمين ، وقد روى الحافظ فى البخلاء أن الطبيب أسد بن جانى سئل عن كساد حاله ، برغم فشو الأمراض من ناحية ، وبرغم ما تهيأ له من علم وصبر وبيان ومعرفة من ناحية أخرى ، فأخذ يعدد أسباب كساد حاله فإذا أولها أنه مسلم ، وثانيها أن إسمه أسد وكان ينبغى أن يكون صليبا وجبرائيل ويوحنا وبيرا ، وثالثها أن كنيته أبو الحارث وكان ينبغى أن تكون أبا عيسى وأبا زكريا وأبا إبراهيم ، ورابعها أنه يرتدى لباسا من القطن الأبيض ، وكان ينبغى أن يكون من الحرير الأسود - والحرير مكروه عند مسلمى العصر - وخامسها أن لغته العربية وكان ينبغى أن تكون لغة أهل جند يسابور - أشهر مستشفيات ذلك العصر .

هكذا حرص الخلفاء والأمراء على اجتذاب العلماء من كل الملل إلى بلاطهم ، وأجزلوا لهم العطاء وتولوهم بالرعاية والتقدير ، وتكريما للعلم وأهله احتـــــل غير المسلمين منهم مكانا مرموقا فى الدولة العربية الإسلامية ، ومع استثناء بضعة أحداث مرهونة بظروفها كفل لهم نظام الحكم الأمن والاستقرار وحقق لهم حرية الرأى والاعتقاد . . . فكان هذا من أسباب اليقظة العقلية التى استرعت أنظار مؤرخى للفكر من الغربيين على نحو ما سنعرف بعد قليل .

وإذا نحن وازنا بين حال غير المسلمين فى دولة العرب الإسلامية وحال غير المسيحيين فى أوربا المسيحية إبان العصر نفسه ، انتابتنا الدهشة وتولانا الاعجاب بهؤلاء العرب ، يقول « ميتس » Metz فى تاريخه للحضارة الإسلامية فى أوج مجدها · إن الدولة الإسلامية تتميز من دول أوربا المسيحية فى العصور الوسطى بأن جمهوراً غفيراً من غير المسلمين

كانوا يقيمون فى الأولى على غير الحال فى الثانية ، وأن الكنائس والبيع كانت تقوم فى الدولة الإسلامية وكأنها لا تخضع لسلطان الحكومة - العربية - ولا تكون جزءاً من الدولة ، وكانت تستند فى ذلك إلى عهود أكسبتها امتيازات وحقوقاً ، وقد قضت الضرورة بأن يقيم اليهود والمسيحيون مع المسلمين فى بلاد الإسلام ، فأعان هذا على خلق جو من التسامح لم تعرفه أوربا طـــوال العصور الوسطى ، فكان اليهودى والنصرانى يقيم على دينه مكفول الحرية إلا متى أسلم ثم ارتد ، فإنه عندئذ يعرض نفسه للقتل .

وعلى غير هذه الحال كانت أوربا المسيحية مع غير المسلمين فى تلك العصور ، ناصبت اليهود العداء حتى عاشوا فى عزلة بغيضين محقرين ، فلجأوا إلى التصوف والخرفات ، وراحوا يمنون أنفسهم بمجىء مسيح ينقذهم من شر ما هم فيه ، وتلك ظروف لا ينشأ فيها علم ولا تقوم فلسفة - فيما لاحظ مؤرخ الحضارة ول ديورنت W. Durant من أجل هذا لا يعدو الحق من يقول إن العلوم الطبيعية والفلسفية لا وجود لها فى حياة اليهود - منذ مطالع القرن الثانى حتى أواخر القرن الثالث عشر لميلاد المسيح - إلا فى بلاد الإسلام ، ففى ظل سماحته ورعاية خلفائه نبغ اليهود حتى بلغوا الذروة فيما يقول مؤرخ العلم جورج سارتون G. Sarton ولم يكن حال العرب مع حكام أوربا بأحسن حالا ، وليس أدل على هذا مما كان فى بلاد الأندلس أيام حكم العرب وبعد أن دالت دولتهم عـــلى يد حكام كانوا يدينون بالمسيحية[1] - دين المحبة

(١) ...سمح حكم العرب فى اسبانيا — للاساقفة بعقد مؤتمرات دينية كمؤتمر اشبيلية عام ٧٨٢م ومؤتمر قرطبة عام ٨٧٢ .. فلما ذالت دولتهم بعد نحو ثمانية قرون من التسامح لقى العرب من صنوف الوحشية والعنت فوق ما يتصور العقل ، ولديوان التحقيق Inquisition قصة دامية لا مجال الان للحديث عنها .

والترجمة[1] .

ومن دلالات التقدير الذي أسبغته الدولة على العلم ، حرصها على البحث عن المخطوطات في مظانها المختلفة . والاشراف على نقلها إلى العربية على يد أقدر المترجمين بها ، وإنشاء المكتبات التي تزخر بآلاف الكتب في حواضر الإسلام المختلفة ، والإنفاق على ذلك كله في سخاء لا يعرف حداً ، فنلفت لبيان ذلك :

جمع المخطوطات :

جد الخلفاء والأمراء وأهل اليسار في جمع المخطوطات من شتى بقاع العالم المتحضر ، وكان العرب في بعض الأحيان إذا فتحوا بلدا نقلوا إلى عاصمة ملكهم كل ما فيه من مخطوطات ، كما حدث عند ما فتح الرشيد عمورية وأنقره وغيرهما من بلاد الروم وعهد بترجمتها إلى يوحنا ابن ماسويه .

وبلغ من حرص الخلفاء على اقتناء المخطوطات أن كان الحصول عليها في بعض الأحيان من شروط الصلح — كما حدث في معاهدة الصلح التي عقدت بين المأمون وامبراطور الروم ميشيل الثالث إذ نصت المعاهدة على أن يهب الامبراطور للعرب مكتبة القسطنطينية التي تحوى ذخائر نادرة بلغت مائة ألف مجلد . بل أن الخليفة قد أرسل الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم في بعثة جمعت ما تخيرته من هذه الكتب ، وعهد إلى أعضاء البعثة نقلها إلى العربية ، وفعل المأمون ما يشبه ذلك مع حاكم صقلية المسيحى ، فطالبه بأن ينقل إليه مكتبة صقلية الغنية

---

(1) المسيحية بريئة من وحشية هؤلاء الحكام ، يقول المسيح في عظته لحوارييه على الجبل : ... احبوا اعداءكم باركوا لاعنيكم ، احسنوا الى مبغضيكم ، صلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ، لكي تكونوا ابناء ابيكم الذى في السموات .

بذخائرها العلمية النادرة ، وتردد الحاكم أول الأمر ثم استشار رجال بلاطه فقال له المطران : أرسلها إليه فو الله ما دخلت هذه العلوم أمة إلا أفسدتها ! واغتبط المأمون بذلك وجعل سهل بن هارون خازنا لها .

وعرف عن الخلفاء هذا الشغف بجمع المخطوطات ، فكان يقدمها إليهم هدية كل من يريد أن يترضاهم أو يتودد إليهم — كما حدث حين أرسل امبراطور القسطنطينية مجموعة مخطوطات إلى الخليفة الأندلسي ليستعين به على الخليفة في بغداد .

وكان المشتغلون بالعلم من ناحية ، والخلفاء وأهل اليسار من ناحية أخرى يحرصون على البحث عن المخطوطات في مظانها المختلفة ، فمن ذلك أن حنين بن إسحاق أخذ يبحث عن كتاب البرهان لجالينوس في أرجاء العراق وسوريا وفلسطين والقاهرة والاسكندرية حتى ظفر بما يقرب من نصفه ، وأرسل الحكم الثاني في بلاد الأندلس إبان القرن العاشر إلى كل بقاع العالم الإسلامي مندوبين يبتاعون أو ينسخون ما يجدونه من كتب ، فتهيأت له بذلك مكتبة تحوي أربعمائة ألف مجلد ، وكان الخلفاء وكبار رجال البلاط يدفعون نفقات هذه الرحلات وأثمان الكتب النادرة في سخاء .

وحذا حذو الخلفاء كبراء الدولة وأهل اليسار من محبي العلم ، وكان في مقدمة هؤلاء أبناء موسى بن شاكر (محمد وأحمد والحسن) الذين أرسلوا في طلب المخطوطات من بلاد الروم ، وأجزلوا العطاء لمن يقوم بترجمتها ، وكان بين مترجميهم حنين بن إسحاق وحبيش الأعسم وثابت بن قرة وغيرهم ممن كانوا يتقاضون منهم في كل شهر خمسمائة دينار — وانخفاض مستوى المعيشة في ذلك العصر يجعل هذه المكافأة غاية في السخاء[١] — وكان

---

(١) يقدرها ماكس مايرهوف بألف دولار أمريكي ويقدرها ستانلي لين بول بأكثر من ٢٥٠ جنيها استرلينيا (قبل تخفيضه في نوفمبر ١٩٦٧) وإنه تغالت في تقدير جانه تون ميت اقل من ذلك بقليل .

محمد بن عبد الملك الزيات ينفق على النقلة والنساخ فى كل شهر نحو ألفى دينار[١] ، وكانت مكافأة المترجمين بالطبع أسخى وأعظم .

حركة الترجمة [٢] :

كان العرب فى جاهليتهم أهل بداوة وتخلف ، والعلم إنما يكون حيث يكثر العمران وتشيع أسباب الحضارة — فيما لاحظ ابن خلدون من قبل — وفى صدر الإسلام كان العرب أهل النبوة وأرباب القيادة والرياسة . فانصرفوا إلى الجهاد فى سبيل دينهم ، واهتموا بفتوحاتهم الحربية وأعباء حياتهم الداخلية ، وشغلوا بسياسة البلاد التى فتحوها ، وتدعيم الدولة التى أقاموها ، وتركوا شئون العلم لأعوانهم من الاتباع والمرءوسين ، بل نفروا فى هذا الدور من كل ما يتنافى مع تعاليم دينهم ، أو يوهم التعارض معها ، واشتد ببعضهم الخوف من الكتب الدخيلة حتى أشفقوا من ترجمتها على سلامة العقيدة فى نفوس المؤمنين بها ، ومن دلالات ذلك أن عمر بن عبد العزيز لم يأذن بترجمة كتاب أهرن إلى العربية إلا بعد أن استخار الله فى أمره أربعين يوما !

ولما استتب لهم الملك واتسعت فتوحاتهم ، واستقرت أمور دينهم ، ودب الرخاء فى حياتهم ، أقبلوا على العلم وجدوا فى طلبه ، وكانت بداية هذه اليقظة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق فى حكم بنى العباس ، انتقل عن طريقها إلى العربية تراث الأقدمين من أهل الحضارات ، إذ نشطت

---

(١) تعادل بالتقدير المذكور فى الهامش السالف نحو أربعة آلاف دولار امريكى .

(٢) يتضمن كتابنا « قصة العلم فى تراث العرب » فصلا مسهبا من حركة الترجمة التى انتقل عن طريقها تراث الامة المتحضرة القديمة الى لغة العـــرب .

الدولة فى نقل العلوم الدخيلة من اليونانية والسريانية والفارسية والهندية وغيرها ، واستخدمت فى ذلك من يجيدون هذه اللغات . فى غير تفرقة بين الأديان التى يعتنقونها .

ومرت الترجمة — فيما يقول المستشرق سانتلانا فى محاضراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٠ و١٩١١ — بثلاثه أدوار ، يبدأ أولها بخلافة المنصور وينتهى بوفاة الرشيد (من ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ) ويمتد ثانيها من ولاية المأمون (١٩٨ هـ) حتى ممات حبيش الأعسم (آخر أتباع مدرسة حنين بن إسحاق عام ٣٠٠ هـ . (وبنهاية هذه المدرسة تم للعرب اجتياز مرحلة النقل والترجمة بوجه عام ، وانتقلوا بخطى سريعة إلى مرحلة الإنتاج الأصيل المبتكر) ويمتد الدور الثالث حتى منتصف القرن الرابع للهجرة[1] ،

وقد أشرنا من قبل إن سخاء الخلفاء وأهل اليسار من محبى العلم مع هؤلاء المترجمين حتى كان منهم من يتقاضى وزن ترجماته ذهبا ، ومع أن هذا كان خليقا أن يغرى المترجمين بالتسرع فى الترجمة طمعا فى المال ، فإن جمهرة المترجمين كانوا يلتزمون الدقة ويتوخون الأمانة فيما ينقلون ، فكانوا فى العـــادة يحرصون أن تكون تحت يدهم نسخ الأصل الذى

---

(١) يشير المستشرق ديلاسى اوليرى .

—— O'Leary The Arabbic thought and its place in the history, P: 54.

فى كتابه الى ان التراث اليونانى قد انتقل الى العربية عن طريق خمس طوائف هى (١) النسطورة اكبر نقلة الطب واول معلمى المسلمين (٢) اليعاقبة الذين نقلوا الافلاطونية المحنثة وتصوفها (٣) الزراد شتيون الفرس ولاسيما ابناء مدرسة جنديسابور — ومنهم نساطرة — (٤) الوثنيــون الحرانيون (٥) اليهود الذين كانوا بعد النسطورة اكبر مترجمى كتب الطب وقد اشار الى هذا المستشرق الفرنسى لوكلير Loclerc فى كتابه عن تاريخ الطـــب العربى — وبعد القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) اخذ الطب يتحول كل التحول الى ايدى المسلمين .

ينقلون عنه وترجماتها فى غير العربية — كالسريانية — ليقابلوا بين بعضها والبعض الآخر ، وسنرى مصداق هذا فى « حنين » الذى كان من مصلحته أن يتسرع ويكثر من الترجمات ابتغاء المكافأة السخية ، بل كانوا يقسمون الجمل إلى بنود وفصول وفقرات حتى يتيسر نقل معانيها إلى العربية فى وضوح لا يحتمل اللبس ، كما كان يفعل ابن الأشعث فيما يروى ابن أبو أصيبعة ، وشروحهم للأصل تشهد بأنهم كانوا على إلمام دقيق بالتعبيرات الدارجة والمصطلحات المألوفة فى اللغة التى ينقلون عنها ، ولا شك أن بعض المترجمين كانوا على عكس هـذا يتوخون الترجمة الحرفية ، حتى لقد كانوا يضعون لكل كلمة فى الأصل مايقابلها فى العربية ، وقد أدى اختلاف التراكيب فى اللغات عدم تكافؤ الألفاظ فيها إلى غموض المعانى فى الترجمة العربية ، ولـكن أكثر الترجمات التى جرى أصحابها على هذا المنهج قد قام المترجمون الممتازون باصلاحها أو إعادة ترجمتها ، فإذا كان ابن البطريق مثلا قد تصدى للترجمة من اليونانية وهو لا يجيدها — برغم تمكنه من اللاتينية فإن إسحاق بن حنين قد نهض بإصلاح أو إعادة ما ترجمه ابن البطريق من مؤلفات جالينوس ، بل لقد كان حنين يعيد ترجمة ما سبق له ان نقله إلى العربية فى صباه . وفعل فى ترجمات اصطفان ابن باسيل مثل ما فعل فى ترجمات ابن البطريق .

هكذا كان أكثر المترجمين من العرب يتوخون فهم المعنى الذى تحمله كل جملة أو فقرة ، والتعبير عنه بما يجرى مع الأسلوب العربى الصحيح ، مع الحرص على الدقة والأمانة فى التعبير عنه ، وإن بدا عند التحرى على غير هذه الحال كان مرد ذلك إلى ثلاثة أمور : أولهما أن الكثير من كتب التراث اليونانى قد نقل إلى السريانية ووقع ناقلوه فى أخطاء ، فلما نقل العرب هذه الكتب عن ترجمتها السريانية (أو غيرها) نقلوا هذه الأخطاء إلى لغة العرب ، يقول أبو حيان التوحيدى المتوفى عام ٤٠٠ هـ — ١٠٠٩ م :

«فى المقابسات» ... على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية . قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد ، ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص » ...

وثانيهما : أن مترجمى العرب كانوا كثيراً ما يقنعون بنقل المعانى المهمة وإهمال ما عداها عن عمد وليس عن جهل أو سوء فهم، وعدم تقيدهم بالنص جعل الترجمة فى بعض الحالات أوضح من الأصل الذى نقلت عنه، وثالثها : أن أكثر المترجمين كانوا حريصين على أن يشرحوا أثناء الترجمة ، وأن يمحصوا وينقدوا ، وأن يضيفوا إلى الأصل معانى هدتهم إليها خبراتهم ، دون أن يهتموا بارشاد القارىء إلى ما أضافوا إلى الأصل من معان وأفكار .

وفيما عدا هذا اشتهر الكثيرون من مترجمى العرب من أمثال حنين بن إسحاق ومدرسته ، وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا — بالأمانة والنزاهة فى مراعاة الدقة والقدرة فى فهم الأصل والتعبير عنه بالعربية الواضحة الفصحى، حتى قال بعض المؤرخين من الغربيين إن المقابلة بين كتابات جالينوس وكتابات ابن سينا تشهد بابهام أولهما وسوء ترتيبه ، ووضوح ثانيهما وحسن تنسيقه ، بل إن المقابلة بين ترجمات العرب عن اليونانية أو غيرها إلى العربية ، وترجمات الفرنجة عن العربية إلى اللاتينية — فى صقلية أو أسبانيا — تشهد بأن العرب كانوا أكثر أمانة ودقة ووضوحاً ، بل كان بين المترجمين من الفرنجة من لا يحسن العربية أو لا يعرفها أصلا ، مكتفياً بالنقل عن ترجمات عبرانية سقيمة أو لغات دارجة مما جعل نزاهتهم ودقتهم مثاراً للريب .

وهكذا انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم القديمة المتحضرة - من مصرية ويونانية وهندية وفارسية - وانصبت هذه الروافد كلها فى التراث العربى وتفاعلت معه فى ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية ، وكان منها ذلك التراث العلمى الذى يحفل بوجوه الأصالة والابتكار .

وكان يقوم بالترجمة فى العادة جماعات من المترجمين يشرف على كل منها رئيس يراجع أعمالهم ويصحح أخطاءهم ، ويقف وراء حركتهم الخلفاء والأمراء وأهل اليسار من محبى العلم ، يغذونها بالمال ، ويتعهدون أهلها بالرعاية والتقدير .

إنشاء المكتبات :

وقد سايرت هذه النهضة وكانت من دواعيها وأبين نتائجها عدة ظواهر ، منها أن سبل التعليم قد يسرت حتى أصبح بغير أجر ، وكان المعلمون والطلاب يتقاضون مرتبات من الحكومة أو من أموال البر والصدقات ، وطلاب العلم يجوبون حواضر العالم العربى والإسلامى التماساً للمعرفة ، فإذا نزلوا بلداً غريباً وجدوا مأوى وطعاما وعلما يتلقونه بالمجان .

وأهم من هذا كله فى تنشيط الحركة العلميـــة وتيسير أسبابها نشأة المكتبات ، إذ نشأت أواخر الدولة الأموية على يد المشتغلين بالعلم ، وشاعت هذه الظاهرة أيام بنى العباس ، والحديث عنها يطول ، فحسبنا أن نقول فى إيجاز أن أشهرها وأغناها مكتبة بيت الحكمة فى بغداد ، ودار الحكمة — أو دار المعرفة فيما يسميها ابن خلدون — فى القاهرة ، ودار الكتب فى قرطبة .

أما مكتبة بيت الحكمة ، فيقال : إن الرشيد هو الذى أنشأها ، وأن المأمون قد تعهدها ونماها ، وكانت تضم مترجمين من اليونانية —

منهم يوحنا بن ماسويه ـ والفارسية ـ منهم ابن نوبخت ـ وللمترجمين رئيس ومساعدون . ومع هؤلاء نساخ وعمال ومجلدون ... وللمكتبة مدير يشرف مع معاونيه على شئونها .

أما دار الحكمة فى القاهرة فقد أنشأها الحاكم بأمر الله عام ٣٩٥ هـ ـ ١٠٠٥ م وضمت مائة ألف مجلد فى العلوم الدخيلة ـ غير الدينية ـ وحدها، منها ستة آلاف مخطوط فى الرياضيات والفلك مع كرتين سماويتين ، أولاهما من صنع بطليموس والثانية من صنع عبد الرحمن الصوفى، ويسرت أسباب الراحة لرواد المكتبة ، فأحسن تأثيثها وزودت بالأقلام والمداد والقراطيس والخدم ، وحفلت برفوف تفصلها حواجز ، وقد علقت على كل منها لافتة بنوع الكتب التى تضمها ، وكانت بها قاعات للنسخ والترجمة والتأليف والمناظرة ، وقد حبس عليها الحاكم بأمر الله أوقافا ضخمة لا مجال لتفصيل الحديث عنها .

أما دار الكتب فى قرطبة فقد أنشأها الحكم ابن الناصر ، وقد ضمت مائتى ألف مجلد ـ وقيل أربعمائة ألف ـ وكانت فهارسها تستغرق أربعا وأربعين كراسة ، كل منها خمسون ورقة ليس فيها إلا أسماء الكتب .

وضمت سائر حواضر الإسلام فى العالم العربى مثل هذه المكتبات الغنية الخصبة. بل قامت إلى جانبها مكتبات خاصة زخرت بآلاف المجلدات وكانت تشبه من بعض الوجوه النوادى الإنجليزية فى أيامنا الحاضرة . كما كانت محال الوراقة أماكن لهو وتسلية ، وبدأ ثراء المكتبات منذ القرن العاشر بوجه خاص ، فكانت مكتبة البلدية فى مدينة صغيرة كالنجف بالعراق تضم أربعين ألف مجلد ومكتبة أبى الفداء نحو سبعين ألفا، ومكتبة السلطان المؤيد الرسولى فى جنوبى الجزيرة العربية تضم مائة ألف مجلد ،

ومكتبة المراغة أربعمائة ألف مخطوط ، وكانت أغنى هذه المكتبات جميعا مكتبة العزيز بالله الفاطمى بالقاهرة إذ ضمت مليونا وستمائة ألف مجلد مفهرسة ومنظمة ،منها ستة آلاف وخمسمائة فى فروع الرياضية ، وعشرة آلاف فى العلوم الفلسفية ، وكان الحكم فى قرطبة يقتنى مكتبة تضم أكثر من أربعمائة ألف مجلد ، مع أن ملك فرنسا العالم «شارل الخامس»لم يستطع بعده بأربعة قرون من الزمن أن يجمع فى مكتبته أكثر من ألف مجلد ... إلى آخرما يرويه المستشرق جاك ريسلر ، ويقول المؤرخون إن سلطان بخارى قد استدعى إلى بلاطه طبيبا عربيا معروفا ،فاعتذر هذا بأن نقل كتبه يحتاج إلى أربعمائة جمل - فيما أشار المؤرخ جيبون -وأرسل نوح بن منصور -من ملوك بنى سامان - إلى الصاحب العباد يعرض عليه أن يتولى وزارته ، فاعتذر هذا عن قبول هذا المنصب حرصا على مكتبته التى لا يملك الابتعاد عنها ، وفيها من الكتب ما يتعذر نقله إلى مقامه الجديد . وخلف الواقدى مكتبة تقع فى ستمائة صندوق لايقوى على نقل كل منها أقل من رجلين . بل كان عند الأمراء من أمثال الصاحب من عياد كتب يقال أنها تعادل ماضمت دور الكتب الأوربية من المجلدات . وكانت مكتبة ابن المطران طبيب صلاح الدين الأيوبى تضم عشرة آلاف مجلد . وتقوم مكتبة القفطى فى عصره - وهو عصر رخاء - بأكثر من خمسين ألف دينار (نحو ثلاثين ألف جنيه إنجليزى) وكانت المستشفيات - إلى جانب المساجد والمدارس - تختص بالكتب العلمية عامة والطبية منها بوجه خاص ، لأنها كانت دورا للعلاج ، ومعاهد لتعليم الطب - وقد بلغ الشغف باقتناء الكتب فى العالم العربى ذروته فى الفترة التى امتدت من القرن الثامن حتى القرن الحادى عشر للميلاد المسيحى .

وتتولانا الدهشة إذا نحن وازنا بين حال المكتبات فى العالم العربى وحالها فى العالم الأوربى فى العصر نفسه . ومرد الأمر إلى أن العصر

الذى أوقد فيه العرب تلك النهضة المشرفة المقدسة ، كانت أوربا أثناءه ـ بل بعده ـ فى حال مزرية من البداوة والتخلف ، عاشت أوربا فى ركود ألف عام . بدأ نصفها الأول ـ عصر الآباء ـ فى القرن الخامس واستمر خمسة قرون من الزمان ساد فيها ظلام الجهل والتخلف ، وفى نصفها الثانى ـ عصر المدرسيين ـ حاولت أوربا أن تبدد الظلام وتنفض عن نفسها آثار النعاس الذى استولى عليها ، وجاهر مؤرخو الفكر بأن أوربا حتى فى العصر المدرسى ــ ولاسيما بين عامى ١٠٠٠ و ١٣٠٠م ــ وكانت بيئة غير صالحة لنشأة العلم ، فإن العلوم لا تثبت فى أرض تنتشر فيها الأمية ويشيع السحر وتفشو الخرافة ، وقد صاحب هــــذه الظواهر قلة الكتب وفقر المكتبات وندرة المدارس وفوضى الجامعات وفساد الأخلاق. فالكتاب المقدس كان يكاد لا يوجد خارج الأديرة . والقيام بنسخه يقتضى عاما . وشراؤه يستنفد إيراد قس أبروشيه . ومن أجل هذا قل من رجال الدين من كان يستطيع أن يحرز منه نسخة كاملة . ناهيك بكتب العلم فى ندرتها وارتفاع أسعارها ، كان الكتاب العادى غير المزخرف يباع بمبلغ يتراوح بين مائة وستين ومائتى دولار أمريكى — بقيمته عام ١٩٤٩ فيما يقول ول ديورنت ـــ وترتب على هذا ندرة المكتبات وقلة ما تحوى من مجلدات .

ويروى مؤرخو العلم أن محبى العلم من رواد حركة إحياء الآداب القديمة فى القرن الثانى عشر كان برنار من أهل نشارتر Beanard of chartres ويقال إنه قد خلف وراءه مكتبة تضم أربعة وعشرين مجلدا له وكانت إيطاليا أغنى من فرنسا . ولهذا اقتنى أكبر رجال القانون بهـــا « أوكيرسيوس » Oecursius ثلاثة وستين كتابا ! وكانت أغنى مكتبة فى أوربا مكتبة كنيسة كنتربرى وقد كانت تضم خمسة آلاف كتاب عام ١٣٠٠م . وأما غيرها من المكتبات الكبيرة فكانت لا تحوى أكثر

من مائة مجلد ! مع استثناء مكتبة كلونى Cluny التى حوت فى القرن الثانى عشر خمسمائة وسبعين كتابا ، هذا بعض مايقوله مؤرخو العلم عن المكتبات فى أوربا إبان العصر الذى تؤرخ له . والمقارنة بينها وبين المكتبات فى حواضر الإسلام فى العالم العربى تلقى ضوءاً على الهوة السحيقة التى كانت تفصل بين العالمين فى مجال العالم .

وقد أدت حاجة أوربا إلى المال الذى يتطلبه إنشاء المدارس إلى فشو الأمية بين الأوربيين، فكان لايتعلم من البنات إلا من كن من أسر موسرة، وكان أبناء أرقاء الأرض فى الغالب لايتعلمون، وساءت أحوال الجامعات علميا وخلقيا [١] .

موقف الغربيين من ترات العرب العلمى :

تعرض الفكر العربى لسيل من الحملات شنها عليه باحثون لم يبرأوا من آثار التعصب الجنسى والدينى ، أو تعجلوا الحكم على التراث العربى قبل أن تستبين أمامهم معالمه ، وتتكشف لهم آثاره وكنوزه : ولكن نزعة « الشعوبية » فى الاستخفاف بالعرب وتحقير تراثهم ، لم تمنع من وجود باحثين من الغربيين أعلنوا فى أمانة علمية أنهم كانوا كلما أوغلوا فى دراسة التراث العربى ازدادوا إعجاباً به وتقديراً لأهله ، وقد أشرنا من قبل إلى نللينو وألدوميلى وفون كريمر وروزنتال وسيديو ولوبون وغيرهم وتتخير الآن اثنين آخرين أحدهما مؤرخ الحضارة ول ديورنت « W. Durant المولود عام ١٨٨٥ وثانيهما سيد مؤرخى العلم « جورج سارتون » + ١٩٥٦ .

---

(١) يجد القارىء صورة مروعة لفساد الاخلاق فى الجامعات الاوربية فى ذلك العهد فى W. Durant. vol. IV فى الباب الرابع والثلاثين وخاصة فى الصفحات ٩١٧ وما بعدها و٩٢٧ وليس هذا مجال الحديث عن الاخلاق .

فأما أولهما فإنه فى مجلداته الضخمة التى أرخ فيهـا الحضارة قد أفرد المجلد الأول — الذى تجاوز الألف صفحة — لبيان ميراث الغرب من تراث الشرق ، وجاهر فى مقدمته بأنه قضى فى دراسة التراث الشرقى ثمانية أعوام تكشفت له أثناءها حقيقة مثيرة ، هى أن الباحث الغربى قد يقضى العمر كله فى دراسة الشرق دون أن يفهم روحه ويتعرف إلى لمحاتها الدقيقة وأسرارها الغامضة ... وقد أدرك بعد دراسة عميقة جادة لتراث الشرق أن الشرق القديم كان منبع الحضارة ومصدرها ، لأن تراثه كان أساس الثقافة اليونانية والرومانية التى يظن البعض خطأ أنها كانت النبع الوحيد الذى استقى منه العقل الحديث .

فإذا عرض « ديورنت » فى مجلده الرابع للتراث العربى فى الشرق الاسلامى (من ميلاد رسول الله حتى سقوط الحكم العباسى (٥٦٩ — ١٢٥٨م) بدأ إعجابه بالعرب وتقديره البالغ لتراثهم ، وأشار إلى ازدهار الحياة العقلية عند العرب فى القرون الثلاثة الأولى من حكم بنى العباس (٧٥٠ — ١٠٥٠ م) معربا عن شعوره بالأسف لأن علم الباحثين بهذا التراث ناقص أشد النقص ، لأن آلاف المخطوطات العربية فى العلوم والآداب والفلسفة عند العرب لا تزال دفينة فى مكتبات الحواضر الاسلامية من اسطنبول والقاهرة ودمشق والموصل وبغداد ودلهى وغيرها ، بل تنقصها الفهارس التى ترشد إليها ، فوق ما يوجد من هذه المخطوطات بالاسكوريال قرب مدريد وغيرها ، وذلك إلى جانب أن ما نعرفه من تراث هذه الفترة الغنية بآثارها ليس إلا نزرا يسيرا مما بقى من تراث العرب ، وليس هذا الذى بقى منه إلا شطرا ضئيلا مما تكشفت عنه قرائحهم ، ويقول المؤلف إن ما سجله فى فصوله عن هذا التراث ليس إلا قطرة

صغيرة من بحره الطامى ... الخ(١) .

ويعود المؤلف فيقرر أن الاسلام قد احتل خلال خمسة قرون من الزمان (٧٥٠ - ١٢٥٠م) مكان الصدارة والقيادة الفكرية فى العالم كله ... ولا يفرغ المؤلف من تعداد نعم العرب فى عصورهم الوسطى على الحضارة الأوربية الحديثة حتى يقول : إن القارىء العادى قد يهوله هذا الاسهاب فى عرض الحضارة الإسلامية ، ولكن العالم يضيق بهذا الإيجاز المخل الذى عرضنا به تراثها. إن فى عصور التاريخ الذهبية وحدها يستطيع المجتمع أن ينجب مثل هذا العدد الضخم من أعلام الفكر الذين نبغوا فى ميادين العلوم والآداب ، كما أنجب الإسلام فى القرون الأربعة التى تفصل بين عهد الخليفة الرشيد وأيام الفيلسوف ابن رشد (٧٨٦ - ١١٩٨ م)، وقد كانت بعض جوانب هذا النشاط المزدهر مستقاة من تراث اليونان، ولكن الكثير منه كان خلقاً أصيلا مبتكراً لا يتيسر تقديره ، بل أن بعض جوانب هذه النهضة هو الشاهد على تحرر الشرق الأدنى من سيطرة اليونان العلمية ... إلى آخر ما يقوله هذا المؤلف النزيه(٢) .

---

(١) ويزيد المؤلف فيقول ان الغربيين ستتولاهم الدهشة حين يعرفون ان الكثير من مخترعاتهم الضرورية لحياتهم، ومن نظمهم الاقتصادية والسياسية، ومن علومهم وآدابهم وفلسفاتهم ومعتقداتهم ، يرتد الى تراث مصر وبلاد الشرق بوجه عام ، وينعى المؤلف على مؤرخى الغرب تعصبهم الاقليمى الذى يسود كتاباتهم التقليدية للتاريخ ، فيبداونه من اليونان ، مغفلين بهذا تراث اسلافهم من حكماء الشرق ، ويصرح بأن هذه ليست غلطة علمية (academic error) فحسب ، بل انها جهل معيب بالواقع ، وقصور شائن فى الذكاء انظر :

W. Durant, The Story of Civilization, vol. I. Our Oriental Heritage. Preface VIII and IX.

(٢) — Ibid. vol. IV, b. 257.

هكذا حرص مؤرخ الحضارة السالف الذكر على أن ينبه إلى دور الشرق القديم فى ابتداع الحضارات ويؤكد تأثيره البالغ فى اليونان الذين يظن جمهرة مؤرخي الفكر من الغربيين أنهم مصدر الحضارة الحديثة ، ويشير إلى العرب في العصور الوسطى قد أحيوا بيقظتهم العقلية تراث الشرق القديم وكانوا النبع الذى نهلت منه أوربا منذ بدء نهضتها الحديثة .

وفى هذا التيار نفسه سار مؤرخ العلم « جورج سارتون » Sartcn ١٩٥٦ + .

إن جمهرة مؤرخى الفكرة من الغربيين مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداع الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه ، متفقون على أن الفلسفة اليونانية (وهى تشمل العلم فى كل صوره) خلق أصيل جاء على غير مثال . وأن ماسبقها من تراث الشرق القديم كان يمثل مرحلة ماقبل العلم بمعناه الدقيق ، وفى ضوء هذا أخذ هؤلاء المؤرخون يتحدثون عما سموه « بالمعجزة اليونانية » فاليونان عندهم هم الذين اخترعوا الفلسفة وابتدعوا العلم الطبيعى وأنشأوا العلم الرياضى — فيما يقول أمثال برترندرسل B. Russell .

لكن « سارتون » مؤرخ العلم يهدم هذا التصور الوهمي للمعجزة اليونانية ، ويجاهر أن العلم اليونانى كله يقوم على أسس من تراث الشرق — والعرب من شعوبه — وما كان يمكن للعبقرية اليونانية أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير الافادة من أصولها الشرقية ، فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه المعجزة اليونانية ، أما الأب فهو التراث المصري القديم ، وأما الأم فهي ذخيرة

بلاد ما بين النهرين[١] .

فإذا عرض « سارتون » للعرب وتراثهم العلمى فى العصور الوسطى، اعترف بأنه حين شرع فى إعداد مادة لمقدمته المعروفة فى تاريخ العلم[٢] أغفل شأن العرب مجاراة لمن يرون أن تراثهم هو تراث اليونان فى ثوب عربى ، فلما نهض بدراسة التراث العربى أدرك خطأه وعدل عن منهجه ، وأولى العرب من التقدير البالغ ما جعله يصف تراثهم « بالمعجزة العربية » وقابل بهذا ماسموه بالمعجزة اليونانية .

وهو يفسر هذا فى بحث ألقاه فى مؤتمر نظمته جامعة برنستون[٣] ، فيقول إن فى وسعنا أن نتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما نتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية . ويكون معنى المعجزة فى الحالين متساويا ، وقد يرى البعض أن فى هذا غلوا ، لكن الذى حدث فى بلاد اليونان ثم فى بلاد العرب كان من الغرابة بحيث يحمل الإنسان على التطرف فى التعبير... إن ماحققه العرب فى مجال العلوم يكاد لا يصدق .

وفى بحث آخر[٤] يقول « سارتون » فى تفسير المعجزة العربية : إن خلق حضارة جديدة عالمية شاملة شمول الموسوعات فى أقل من قرنين من الزمان، لأمر يمكن وصفه ، ولكن من المستحيل تفسيره وتعليله على نحو

---

(١) — Sarton, The History of Science & the New Numanism. 1956, p. 73-75.

(٢) — G. Sarton. Intropuction to the History of Science.
الجزء الثانى وهو يقع فى مجلدين فى نحو ١٣٠٠ صفحة .

(٣) لدراسة شئون الشرق الادنى الثقافية والاجتماعية وقد نشر فى كتاب:
Near Eastern Culture & Society.

(٤) — Sarton's History of Science & tho New Humanism
انظر خاصة من ٨٧٠ — ٨٩٤ .

مقنع ، فان هذه الحركة تبدو عند مقارنتها بالحركة العلمية عند اليونان أعظم شأنا - من ناحية الكم وإن لم تكن أعظم كيفا- ومع هذا فقد كانت حركة خلاقة تتميز بالأصالة والابتكار . بل كانت أعظم حركة علمية تتصف بالأصالةمنذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر ...

وقد أخذ شارتون يعدد نعم العرب وأفضالهم على العلم فى ميادين علم الجبر وحساب المثلثات والهندسة والفلك والطب والكيمياء والبصريات وعلم الظواهر الجوية ... ثم يقول إننا إذا نظرنا إلى تراثهم بمنظار بيئتهم وقارنا بين جهودهم وجهود غيرهم من معاصريهم . بدا تفوقهم الكاسح واضحاً جليا : ومنذ منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر كانت الشعوب الناطقة بالضاد - ومن فيها من الذميين - تتقدم موكب الحضارة فى الدنيا كلها . ويرجع الفضل إلى علمائها فى أن لغة القرآن المقدسة قد أصبحت لغة العلم العالميه ، وأداة التقدم الإنسانى . وإذا كنا — نحن الغربيين — نرى أن أخصر طريق يسلكه الرجل الشرقى إلى تحصيل المعرفة هو أن يتمكن من معرفة لغة من لغات الغرب الرئيسية ، فكذلك كانت اللغة العربية بالنسبة للغربيين إبان تلك القرون هى المفتاح، بل يكاد يكون المفتاح الوحيد الذى يسلم إلى الثقافة الواسعة الجديدة .

ويؤكد سارتون أن تفوق الثقافة الإسلامية فى القرن الحادى عشر- خاصة - كان كاسحا إلى حد يفسر لنا السر فى كبرياء العرب العقلية ، ويقول إن من السهل علينا أن نتصور علماء العرب وهم يتحدثون- فى تلك العصور - عن « الغربيين الهمج » بنفس الروح التى يتحدث بها - فى العصر الحديث - علماؤنا - نحن الغربيين - عن الشرقيين . ولو قدر للمسلمين فى العصور الوسطى أن يعرفوا علم تحسين النسل ، لكان من المحتمل أن يعمدوا إلى تعقيم الغربيين من النصارى واليونانيين تطهيراً للبشرية من تخلفهم الذى لا رجاء فيه !

ويعقد « سارتون » مقارنة بين مسلمى الشرق ونصارى الغرب الأوربى إبان النصف الأول من القرن الحادى عشر فى ميادين الرياضة والفلك وغيرها من المجالات العلمية ، فإذا الفارق بين تفوق المسلمين وتخلف الأوربيين مثير ورائع . مستشهداً على تفوق الثقافة الإسلامية الكاسح بشهادة كبار المفكرين الأوربيين أواخر القرن الثالث عشر ، وفى مقدمتهم « البير الكبير » + ١٢٨٠ و « روجر بيكون » + ١٢٩٢ « وريموندلل » + ١٣١٥ .

ثم يمضى « سارتون » إلى الحديث عن مفخرة العرب فى العصور الوسطى . وهى ابتكار الروح العلمية التجريبية ، أو بالأحرى احتضانها وتعهدها بالنمو ، ويزيد فيقول إن إعجابنا — نحن الغربيين — بالعلم اليونانى — بالغاً ما بلغ هذا الإعجاب — فإننا لا نملك إلا الاعتراف بتخلف اليونان فى هذا المضمار ، مضمار المنهج التجريبى الذى أصبح اليوم قوام العلوم التجريبية الحديثة .

ثم ينبه « سارتون » إلى أمرين خطرين توخاهما بدراسته ، أولهما أن بذور العلم — ومن بينها اصطناع المنهج التجريبى واصطناع الرياضيات ، بل فى الحقيقة بذور العلم فى كل صوره ، قد تلقاها الغرب عن الشرق ، وأن شعوب الشرق هى التى نهضت بتنميتها إبان العصور الوسطى ، فالعلم الطبيعى التجريبى لا يدين بوجوده للغرب وحده ، بل شارك فيه الشرق والغرب معا .

ويقول موضحاً الغرض الثانى من بحثه : « إنى مقتنع كل الإقتناع بأن الغرب لا يزال فى حاجة إلى الشرق اليوم بقدر حاجة الشرق إلى الغرب .. وينبغى ألا نتورط — نحن الغربيين — فى الخطأ الذى زل إليه اليونان حين لبثوا قرونا على اعتقاد بأنهم الأوحدون فى العالم ، وأنكروا الروح السامية

وعدوا الأمم الغربية عنهم برابرة وهمجا، وفكان سقوطهم الأخير مريعا بقدر ما كان تفوقهم باهرا ، وعلينا أن نذكر الانسجام الذى كان قائماً بين الشرق والغرب . فكم من مرة هبط علينا الإلهام من سماء الشرق ، فلماذا لا تتوقع أن يحدث ذلك مرة أخرى ؟ إن الدلائل قائمة على أن الأفكار العظيمة سيظل الغرب يتلقاها عن الشرق ، وعلى الغربيين أن يكونوا على استعداد لاستقبالها » .

ويختتم سارتون بحثه عن الشرق والغرب بقوله : إن الذين يقفون من الشرق موقفا عدائياً فظا ، ويغالون فى تقدير حضارتهم الغربية غلوا فاحشا ، أكثرهم ليس لديه إلمام بالعلم ولا تفهم له ، وبالتالى فهم غير خليقين بالتعالى الذى يغالون فى التفاخر به ، ومتى تركوا إلى أنفسهم قضت نزواتهم المتعارضة على أسباب تفاخرهم ... أما رجل العلم الذى لم يفسده الكبر ، ذلك الذى يتحيز إلى الغرب ويتخذ موقفاً عدائيا من الشرق ، بل يذكر أن الشرق هو مصدر الأفكار العظيمة التى تلقاها الغرب، مثل هذا العالم يبدو أكثر من سواه كفاية وأعظم التزاما للنزعة الإنسانية، وأخلص فى خدمة الحقيقة ، إنه الإنسان المتحضر الأسمى(١) .

كلمة أخيرة :

دب الضعف فى كيان الدولة الرومانية منذ القرن الثانى لميلاد المسيح، واجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة عاصمتها الغربية (روما) أواخر الخامس الخامس (٤٧٦م) فشاعت الفوضى وفشت الجهالة وساد التخلف وانطفأ مشعل الحضارة فى أوربا نحو خمسة قرون أخرى من الزمان ، وفى خلال ذلك نشأت فى الشرق العربى حضارة جديدة ، إذ ظهر الإسلام فى القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية وبسط سلطانه على الشام والعراق وغيرهما

---

(1) Ibid. P. 105 d

فى آسيا ، وعلى مصر والسودان والمغرب فى أفريقيا ، وعلى أسبانيا وصقلية وكريت فى أوربا ، فكانت الدولة العربية التى نمت فى ظلها منذ منتصف القرن الثامن حضارة مزدهرة ناضجة عرفنا بعض مقوماتها وآثارها فى حديثنا السالف .

فالوقت الذى أوقد فيه العرب هذه النهضة الوضاءة المشرقة ، كانت أوربا أثناءه ـ بل قبله وبعده ـ فى حال مزرية من البداوة والتخلف ، ولما بدأت تستيقظ منذ بدء العصر المدرسى الذى أعقب عصر الظلام السالف الذكر (أى منذ القرن العاشر) ارتدت إلى تراث العرب وراحت تنهل من معينه ، ثم نهضت فى صقلية منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر ، وفى أسبانيا منذ النصف الأول من القرن الثانى عشر . نهضت أوربا بحركة ترجمة واسعة النطاق ، نقلت فيها كنوز الفكر العربى إلى اللاتينية لغة المثقفين من أهل العالم الأوربى .

وفى الوقت الذى بلغت فيه الحضارة العربية أوج تقدمها وخاصة فى بلاد الأندلس (أسبانيا) نشأ نظام الاقطاع فى أوربا منذ القرن الثامن، ونما وتشعب إبان القرن التاسع. وفى ظله عانى سواد الشعب (طبقة الأرقاء) الأمرين من طبقة الحكام، وتعرضت أوربا خلال القرنين العاشر والحادى عشر لغارات قبائل الشمال والوسط ... وبدت مراكز الثقافة فى أوربا ـ فى القرن التاسع خاصة ـ مجرد أبراج تقيم بها أمراء الاقطاع الهمج الذين كانوا ـ فيما يقول مؤرخو الفكر من الغربيين ـ يفاخرون بأنهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون . وكان أكثر رجال المسيحية علما هم الرهبان الجهلة الذين كانوا يقضون أوقاتهم فى الأديرة يكشطون الكتب القديمة لينتفعوا بورقها فى نسخ كتب العبادة . وفى ضوء هذا أصبحت غاية البحث العلمى هى الكشف عن جلال الله وروعة حكمته البادية فى الخليقة ، وفى ضوء هذا

«استبعد من ميادين البحث علم طبقات الأرض وعلم الحيوان وعلم الأنثروپولوجيا» ونحوه مما يتنافى مع نظرة المعسكرات المتزمتة إلى حقائق هذه العلوم.

وإذا كان علم الطب لم يعدم بين القدماء أمثال «أبقراط» + ٣٧٧ ق م ممن أقاموا الطب على التجربة، فإن رجال اللاهوت فى العصور الوسطى قد ردوا الأمراض إلى عوامل خفية أظهرها حقد الشيطان وغضب الله، وتعرض الأطباء للاتهام بالالحاد أو مزاولة السحر، وكان عقاب كليهما مريرا، وكان علم الكيمياء فنا شيطانيا خبيثا يتعرض المشتغلون به لأشد صنوف العذاب، وكان علم الفلك موضع استخفاف، فمن ذلك أنهم سلموا بنظرية بطليموس + ٢٠١ م فى اعتبار الأرض مركز السكون، والقول بأن الشمس وسائر الكواكب تدور حولها (Geocentrie thcory) ورفضوا نظرية أرسطارجوس (معاصر بطليموس) المضادة التى اعتمدها العلم الحديث (Heliocentric theory) ومن أجل هذا اضطهدوا رواد علم الفلك الحديث من كوبرنيكوس + ١٥٤٣ وجاليليو + ١٦٤٢! واتباعهما حتى مطالع القرن التاسع عشر. وكذلك كان حال رجال اللاهوت مع علم الجغرافيا. فاستخفوا بالبحث فيما إذا كانت الأرض كروية أم مسطحة، ورفضوا نظرية الأنتيبود Antipode (أى القول بأن الجانب المواجه لمواطننا من الأرض معمور بالخلائق) وناصبوا العداء رواد علم الأحياء. فحاربوا نظرية النشوء والارتقاء، ولاسيما بعد ظهور نظرية التطور عند داروين + ١٨٨٢ وواصلوا اعتقاد أسلافهم فى السحر والجن والخوارق حتى ردوا الأوبئة والزوابع والقحط وكسوف الشمس وخسوف القمر وغيرها من الظواهر الطبيعية، بل حتى الكوارث الاجتماعية إلى فعل الشياطين!

وكان الخطر الذى يهدد العلم هو إدخال رواده الجدد فى زمرة الملحدين الذين تصدى المتزمتون من رجال اللاهوت لمحاربة نزعاتهم،

وكان أخطر سلاح استخدم فى مقاومة هؤلاء العصاة هو محاكم التفتيش. أو ديوان التحقيق Inquisition وقد أنشىء فى النصف الأول من القرن الثالث عشر ، ومكنت له السلطات التنفيذية إلى حد أن فردريك الثانى + ١٢٥٠ (الذى كان يشايع الفكر الحر ، ويستهوية علم العرب كان خصما للحرية السياسيه . شديدا على المارقين حتى أصدر قوانين تقضى باهدار دمهم ومصادرة أملاكهم . . . ودخل رواد الفكر الجديد فى زمرة هؤلاء . وكان أظهر أعمال هذا الديوان وضع فهرس للكتب المحرمة على المؤمنين ، ونشاط السلطات الدينية فى مراقبة المطبوعات ، وسارت الجامعات فى هذا التيار ، فأضحت معاقل للاستبداد وأوكارا للرجعية ، وخضعت لسياسة التعليم السلبى الذى يحرم تعليم الطلبة حقائق لا يعتمدها المتزمتون من رجال اللاهوت .

وكان هؤلاء قد رفضوا فى القرن الثانى عشر دعوة أبيلار +١١٤٢ Abelard إلى تحرير العقل وجعله معيار التقييم ، وضاقوا فى القرن التالى - وهو قرن تنوير - بدعوة روجر بيكون١٢٩٢م R. Bacon إلى التجربة مصدرا للحقائق الكونية ، وكان قد استقى هذه النزعة من تراث العرب الذى كان شديد الاعجاب به ، وكان هذا من أظهر معالم الجو العقلى فى أوربا فى تلك العصور[1] .

---

(١) اقرأ فى تصوير هذا الجو :

توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط٢ (١٩٥٨) — ولاسيما الفصول الاول والثالث والخامس والثامن) .

A.D. white The History of the warefarc of science with theology in christendom, 2 vols.

J.B. Bury, A History of freedom of thought

J.W.. Draper The History of conflict between religion aud Science.

وهو مترجم الى الفرنسية !

وفى ضوء هذا كله بدا معقولا ما يقوله الباحثون من الغربيين من أن اليقظة العلمية التى عرفنا أهم مقوماتها عند العرب فى العصور الوسطى كان يقابلها فى أوربا تخلف شائن رزحت تحت الكثير من أعبائه حتى مطالع عصورها الحديثة . بل إن مؤرخ العلم « جورج سارتون » يجاهر فى بحث له عن العلم فى عصر النهضة الأوربية بأن هذا العصر — الذى شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر - كان عصر إحياء وازدهار للفنون والآداب ، ولكن كان عصرا أهملت فيه العلوم حتى كانت عند رواده موضع احتقار . بل قال عنه جون أدنجتون سيموندز ١٨٩٣ + J. A. Symonds إنه يمثل فى العلم العصور الوسطى فى مرحلة الانحلال.

وانتهى الباحثون من الغربيين إلى أن العرب قد نهلوا من علوم الأوائل - شأنهم فى هذا شأن أهل الحضارات من شعوب الأرض طرا - ولكنهم لم يقفوا عند حد الطلب ، ولم يقنعوا بما كسبوا من كنوز المعارف ، وإنما توخوا أن يتحرروا تدريجيا من التقديس الخرافى للأوائل ، وأن يرفعوا عن عقولهم سيطرة الإعجاب الشديد بتراثهم — على غير ما كان الحال عند الأوربيين بعد ذلك أبان نهضتهم ، حين ألهوا اليونان وتعصبوا لما نقلوا ووقفوا عنده جامدين . فاستعصى عليهم أن يتجاوزوا مرحلة النقل إلى مرحلة التجديد والإبداع ، تيسر للعرب أن ينقدوا ما خلفه القدماء وأن يكشفوا عن أخطائهم ، ففتحوا بهذا طريق الانتاج الخصب الأصيل. وهو الذى نقلت أوربا تراثه العربى . فى حركة الترجمة التى بدأت فى صقلية وأسبانيا وامتدت بضعة قرون من الزمان ، فأثرى التراث الأوربى ومهد لأهله طريق الأصالة والابتكار .

ولكن بعض مؤرخى الغرب يتنكرون لهذا الجميل، ويأبون الاعتراف به ويعتقدون أن اليونان هم وحدهم مصدر العلوم والآداب. واقترن هذا

باشفاق من الإعراب عن العرفان بجميل العرب ، والاعتراف بدى العون الذى قدموه لها حتى انتقلت من الهمجية إلى المدنية .

هذا من ناحية بعض الغربيين من الكتاب ، أما من ناحيتنا نحن العرب فقد بدت عوائق حالت دون تقديرنا للتراث العربى على الوجه الأكمل، أولها افتنان الكثيرين منا بالمدنية الغربية إلى حد الاستخفاف بتراثنا العربى ، وثانيها أن هذا التراث الغنى الخصب لم يبق منه إلا النزر اليسير ، بعد أن أتت عليه غارات المغول وأمثالهم من الجهال . وطمس الكثير من معالمه تعصب الفرنجة فى جنوبى أوربا الغربية ، وهذا بالإضافة إلى أن ماوصلنا من ذخائر هذا التراث لا يزال بكراً لم تتناوله بعد دراسة علمية مفصلة . وما نقل من هذا التراث إلى اللاتينية انتحله المترجمون لأنفسهم ولم ينسبوا الكثير إلى أصحابه من العرب .

فإذا لاحظنا هذا كله كان أقل ما يقال فى تقدير التراث العلمى العربى أن الحركة العلمية فى تاريخ البشرية تدين للعرب بثلاثة أمور :

أولها أنهم صانوا تراث أمم الأرض المتحضرة التى سبقتهم أو عاصرتهم، وحفظوه من الضياع فى عصور التخلف والجهالة والبداوة ، وثانيها أنهم أضافوا إليه كنوزا من المعارف الأصيلة المبتكرة لم تكن معروفة من قبل، وثالثها أنهم أسلموا هذا التراث الغنى الخصب بكل ما فيه من ذخيرة إلى أوربا فى مطلع يقظتها منذ مطالع العصر المدرسى .

يقول « الفريد جيوم » A. Guillaume لو أن العرب كانوا برابرة همجا كالمغول الذين أطفأوا جذوة العلم فى المشرق العربى . . . لتأخر عصر النهضة فى أوربا عن موعده بأكثر من قرن . . . وقد قضى جهل أسلافنا من الغربيين بلغة العرب ألا يتذوقوا إلا القليل من هذه الحياة الخصبة المنوعة . . . وسوف نرى — نحن الغربيين — عندما نخرج إلى

النور الكنوز العربية المودعة فى دور الكتب الأوربية ـــ والشرقية ـــ أن تأثير العرب الخالد فى الحضارة الأوربية كان أجل شأنا واعظم خطراً مما عرفناه حتى اليوم .

* * *

هذه لمحة إلى تراث الفكر العربى فى عصر الاسلام الذهبى ، وهو الذى جعل العرب أئمه النور والثقافة إبان تلك العصور ، وحماة العلم فى كل بلد نزلوا به : أضاءوا بنور العلم المشرق الاسلامى ،ومضوا غرباحتى بسطوا سلطانهم أوائل القرن الثامن على أسبانيا ، ولم ينحسر حكمهم عنها الا آخر القرن الخامس عشر (بسقوط غرناطه فى يد ملوك الأسبان عام ١٤٩٢ م) وحاولوا نشر رسالتهـــم فى أوربا كلها ، فولوا وجوههم شطر فرنسا ، ولو لم يوقف زحفهم « شارل مارتل » فى موقعه « تور » لخضع غرب أوربا لحكمهم ، وفى أوائل القرن التاسع فتحوا قبرص ونشروا عليها طيلسانهم حتى آخر القرن الحادى عشر حين اكتمل انتصار الفتح النورماندى عام (١٠٩٢م) واستولوا على جنوبى إيطاليا وحولوا البحر الأبيض إلى بحيرة عربية... وكانوا كلما نزلوا بلدا نشروا فى ربوعه العـــدل والتسامح الدينى . وأضاءوا جنباته بنور العلم والعرفان .

مصادر البحث

١ - من مؤلفات علماء العرب فى عصر الإسلام الذهبى فى :

(ا) العلوم الفيزيقية الطبيعية والرياضية :

جابر بن حيان المتوفى عام ١٩٧ هـ — ٨١٣ م : واسمه عند الفرنجة Jabir) رسائل جابر بن حيان — (مختـــارات) صححها ونشرها بول كراوس P. Kra s — مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٣٥ .

وفى اللغات اللاتينية والألمانية والانجليزية خاصة ترجمات كثيرة لمخطوطات فى الكيمياء تنسب إلى جابر بن حيان ، حسبنا أن نشير إلى كتابات ارنست دار مشتتر Ernst Darmastaedter وانظر هو لميارد

E. J· Holmyarp, The Arabic Works of Jabir, englished by Richard Russei 1678 London, 1928.

(ح ١ ويحوى ١١ نصا عربيا) .

وانظر : د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة أعلام العرب — القاهرة ١٩٦٢) .

الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن موسى) المتوفى ٢٣٦ هـ - ٨٥٠م :

واسمه عند الفرنجة Algorismo, Algoritmus : حساب الجبر والمقابلة نقله إلى اللاتينية جيرار الكريمونى — وقد نشر F. Resen النص العربى (تحت عنوان المختصر فى حساب الجبر والمقابلة) مع الترجمة إلى الانجليزية (لندن ١٨٥٠) (The Algebra of Moham ed Ben Mousa) وقد نشره فى مصر د. على مصطفى مشرفه. د. محمد مرسى أحمد (الجبر والمقابلة) — القاهرة ١٩٣٧ — وكتاب صورة الأرض من المدن

والجبال والبحار والجزائر والأنهار - استخرجه من كتاب جغرافيا بطليموس ، وقد صححه هانس فون مزيك (Mizk (Hans Von — مطبعة الرابطة بغداد ١٩٦٢ - وطبعه فينا - ووضع عنه نللينو دراسة قيمة (١٨٩٥) وله كتب أخرى منشورة باللاتينية، منها ٣ أبواب فى الحساب نشرها ناجل Alfred Nagel ووضع S. Gandz كتابا عن مصادر جبر الخوارزمى .

ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ - ٩٠٠ م : الذخيرة فى علم الطب ، نشرته الجامعة المصرية (وقد ضبطه وترجم مصطلحاته إلى الانجليزية د . جورجى صبحى - ١٩٢٨) .

الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا) المتوفى عام ٣١١ هـ - ٩٣٢ م : (ويسميه الفرنجة Rhazes أو Arrazi غيرذلك): الحاوى (Continens) ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب (وليس بين نسخه المخطوطة أو المطبوعة ما يجمع كل محتويات هذه الموسوعة) فيما يقول رينو H.P. Reinaud مترجم كتاب ادور براون فى الطب العربى إلى الفرنسية) - (وهو ١٢ جزءاً فى فهرس كتب الرازى للبيرونى ، ٢٥ جزءاً فى الترجمة اللاتينية - وقد ترجم إلى اللاتينية فى كتاب Liber Dictus Elhain, Brescia ١٤٨٦ وطبع عدة مرات - وترجمه فى البندقية فرج بن سالم، وله نسخة مخطوطة فى المكتبة الأهلية بباريس من عام ١٢٨٢ .

كتاب المنصورى (مهدى إلى أمير خرسان المنصور بن اسحاق) : وقد نشر الجزء الخاص بالتشريح (مع أجزاء من كتاب الكناش الملكى لعلى بن عباس والقانون لابن سينا) P. de Koning فى ٣ أجزاء - ليدن ١٩٠٣ ونشرت له فى العصور الوسطى عدة ترجمات . وطبع كثير منها فى

عصر النهضة الأوربية ، أولها فى ميلانو ١٤٨١ وترجمـــه فى برلين W. Brunner ١٩٠٠ ونشر بالإيطالية ثلاث طبعات قديمة .

رسالة الجدرى والحصبة ، نشر النص العربى مع ترجمته الإنجليزية تحت عنوان: W. A. Greenhill, Treatise on the Small Pox and measles (لندن ١٨٤٨) وترجمها إلى اللاتينية E. Valla البندقية عام ١٤٩٨ (وإلى اليونانية Jacque Goupyl) باريس عام ١٥٤٨ (... إلى الفرنسيةJacque Poulet (باريس ١٧٦٣) ولها ترجمة فرنسية أخرى قام بهاLenoir و L. Leclerc (باريس ١٨٦٦) والنص العربى منشور أيضا مع ترجمة فرنسية نشرت بلندن عام ١٨٩٦ للمستشرق P. de Koning وترجمتها إلى الألمانية Karl Opitz (ليبزج ١٩١١) .

الحسن بن الهيثم المتوفى ٤٢٢ هـ - ١٠٢٩م ويسميهالفرنجة Alhazen:
— المناظر (فى سبعة أجزاء) وقد شرحه فى القرن الرابع عشر العالم العربى كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى عام ١٣٢٠ م (معإضافات) وطبع كرنكو هذا الشرح فى جزأين مع النص الأصلى (حيدر أباد ١٩٢٨) .

وتوجد ترجمات لاتينيه فى العصور الوسطى لهذا الكتاب وغيره من مؤلفات ابن الهيثم — ونشر Risner عام ١٥٧٣ ترجمة لاتينية كاملة فى سبعة أجزاء لكتاب المناظر نشرة Risner فى أواخر القرن السادس عشر — مقالة فى استخراج القطب على غاية التحقيق ، نشرها بالألمانية Carl Schoy ١٩٢٠ - مجموعة رسائله (وهى ثمان) طبع الهند ١٣٠٧ .

— أنظر د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية — جزآن — (جامعة القاهرة ١٩٤٢ — ١٩٤٣) . محاضرات ابن الهيثم التذكارية — جامعة القاهرة ١٩٣٩ .

علي بن العباس المجوسي المتوفى عام ٣٨٤هـ / ٩٩٤ م (ويسميه الفرنجة Haly Abbas — الكناش الملكي (Riber Regius) أو كامل الصناعة الطبية جزآن القاهرة ١٨٧٧ وترجم إلى اللاتينية مرتين (فينسيا ١٤٩٢ وليون ١٥٢٣) وترجم قسطنطين الأفريقي شطراً منه .

أبو القاسم الزهراوي المتوفى عام ٤١٤هـ / ١٠١٣م : ويسميه الفرنجة Ezzahrawy, Abuleasis وغير ذلك) : كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف طبع لكنو ١٩٠٨ ترجم عقب ظهوره إلى العبرانية ثم اللاتينية بفنيسيا ١٤٩١ واستراسبورج ١٥٣٢ وبال ١٥٤١ ونشر الجزء الخاص بالجراحة في نصه العربي مع ترجمته إلى اللاتينية في مجلدين (اكسفورد ١٧٧٨) وظلت طبعاته اللاتينية متداولة طوال القرنين ١٥ و ١٦

ابن سينا (أبو علي الحسن بن عبد الله — الشيخ الرئيس) المتوفى عام ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م ويسميه الفرنجة Avicenna : كطبيب : القانون في الطب ويقع في خمسة كتب . . طبعة بولاق القاهرة (١٣ جزءاً) ١٨٧٧ — طبعة روما (١٥ جزءاً) ١٥٩٣ — وترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني ونشرت ترجمته مرات عدة في عصر النهضة (كاملة أو ناقصة) ومن أقدم نسخها الكاملة طبعة ميلانو ١٤٧٣ وبادوا ١٤٧٦ والبندقية ١٤٨٢ وله ترجمة عبرية طبعت في نابلي ١٤٩١ — ١٤٩٢ ونشر في البندقية ١٥٢٧ و ١٥٩١ ١٦٠٨ (بل بلغت طبعاته باللاتينية أواخر القرن ١٥ ست عشرة طبعة ثم أعيد طبعه عشرين مرة في القرن ١٦ — وهذا عدا الطبعات التي شملت أجزاء منه وهي — كالشروح التي وضعت عن القانون — تتجاوز التصور عدداً .

— أنظر : مؤلفات ابن سينا وضع الآب ج . ش . قنواتي (في مهرجان ابن سينا) (جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٠) .

والكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا — جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٢ وانظر ابن سينا فى مؤلفات العرب فى الفلسفة بعد صفحتين .

البيرونى (أبو الريحان محمد أحمد) المتوفى عام ٤٤٠ هـ — ١٠٤٨ م ويسميه الفرنجة Al-Biruni

— تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة — تاريخ الهند ـ نشر النص العربى ادورد سخاو E. Sachau بلنـــدن ١٨٨٧ وأعيد طبعه ١٩٢٥ ـ وترجم إلى الإنجليزية عام ١٨٨٨ فى جزأين ، وأعيد طبعه بلندن عام ١٩١٠

— الآثار الباقية عن القرون الخالية (عند الغربيين Chronologie des anciens peuples) نشر نصه سخاو فى ليبزج ١٧٧٨ وأعيد طبعه عام ١٩٢٣ وله ترجمة انجليزية فى لندن ١٨٧٩ ـ استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها ـ نشره سوتر H. Sautcr بالألمانية ١٩١٠ ـ وحققه أحمد سعيد الدمرداش ، الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة .

— القانون المسعودى — نشرته وزارة المعارف الهندية فى ٣ أجزاء ١٩٥٤ — وضعت عنه دراسات كثيرة ولا توجد له ترجمة . إلا قطعة نشرها رأيت R. Ramsay Right فى لندن عام ١٩٣٤ تحت عنوان :
Al - Biruni, The Book of the constructien in the elements of astrology

ـ الجماهر فى معرفة الجواهر ـ حيدر أباد ١٣٥٥ هـ

الشريف الإدريسى (أبو عبد الله محمد بن محمد) المتوفى عام ٤٥٧ هـ / ١٠٦٦ م ـ نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (الكتاب الروجارى لأنه وضعه فى عهد روجار الثانى + ١١٥٤) وكان شرحاً لخريطة للعالم كله رسم فيها بدقة شواطىء الانهار ومجاريها ...) وليس للكتاب حالياً طبعة كاملة — ترجمة فرنسية غير دقيقة قام بها Amedee Janbert (جزآن

باريس ١٨٣٦ — ٤٠) وثمة ترجمات كثيرة لأجزاء من الكتاب قام بها M. Dee Joeje & R. Doz (ليدن ١٨٦٦) وكذلك A. Blasquez (مدريد ١٩٠١) وبالإيطالية مع النص العربى (روما ١٨٨٣) وبالألمانية ١٨٨٥ وبالسويدية أوبسالا ١٨٩٤ ... وأخرى كثيرة.

نصير الدين الطوسى (محمـــد بن حسن أبو جعفر) المتوفى عام ٦٧٣ هـ — ١٢٧٤ :

— شكل القطاع - طبع فى الآستانة عام ١٣٠٩

— تحرير أصول الهندسة والحساب (المنسوب إلى اقليدس) طبع فى روما مع نصه العربى ١٥٩٤م

ابن نفيس (القرشى المصرى) المتـــوفى عام ٦٨٧هـ — ١٢٨٧ م (ويسميه الفرنجة Ebenefis)

— شرح تشريح ابن سينا

— موجز القانون (كتاب ابن سينا مع حـــذف قسم التشريح والفسيولوجيا) - له طبعات شرقية متعددة — وشروح كثيرة منها : حل الموجز لجمال الدين محمد الاقصرائى أواخر القرن ١٤ - وشرح الموجز لنفيس بن عوض الكرمانى (القرن ١٥) - وقد طبعت كتب ابن سينا فى البندقية ١٥٤٧ أنظر : د . بول غليونجى : ابن النفيس - العدد ٥٧ من سلسلة أعلام العرب) القاهرة ١٩٦٦[1] .

---

(١) ابن البيطار (ابو محمد عبد الله بن احمد المتوفى علم ٦٤٦هـ ١٢٤٩م) الجامع فى الادوية المفردة — بولاق القاهرة ١٢٩١ هـ — ١٨٧٤ م فى ٤ اجزاء وقد نقلـــه الى الفـــرنـسية لوكلـــير Lecierc تحـــت عنـــوان Traitè des simpies par Ibn al-Bitar ٣ اجزاء باريس ١٨٧٧ — ١٨٨٣ وله ترجمة المانية قام بها فون زونتهايمر J. V. Sontheimer فى جزئين شتوتجارت ١٨٤٠ — ٤٢ وقد لخصه الملك المظفر فى كتابه المعتمد فى الادوية المفردة — صححه وفهرسه مصطفى السقا ط٢ (١٣٧٠هـ — ١٩٥١م) .

(ب) نماذج من مؤلفات العرب فى الفلسفة وعلومها :

(ا) فى الفلسفة :

ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله) المتوفى عام ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م

الشفاء : المطبوع منه الطبيعيات والالهيات (منه فى المنطق والطبيعيات والالهيات باشراف المجمع اللغوى بالقاهرة (١٩٥١ - ١٩٦٥)

— النجاة — القاهرة طبعة السعادة ١٣٣١ (فيه أجزاء من الالهيات وكتاب النفس نقلا عن الشفاء) .

— الاشارات والتنبيهات ـ طبعة فرجيه Forget ليدن ١٨٩٢ وطبعة سليمان دنيا ١٩٤٨ و ١٩٤٩ -- ونشر Mehren أنمـــاط القسم الثانى الأخيرة وترجمها إلى الفرنسية (ليدن ١٨٩١)

(أنظر ما ذكرناه عنه فى كتبه كطبيب ص ٩٩)

الفارابى (أبو نصر) المتوفى عام ٣٣٩هـ — ٩٥٠م :

— آراء أهل المدينة الفاضلة ـ القاهرة ١٩٠٦ و ١٩٠٧ - بيروت دار المعرفة ١٩٥٥ .

— التنبيه على سبيل السعادة (فى رسائله) حيدر أباد للهند ١٩٢٦ .

— الثمرة المرضية فى بعض الرسالات القارابية ـ ليدن ١٨٩٠ .

— تحصيل السعادة — حيدر اباد الهند ١٣٤٥ هـ

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) المتوفى عام ٥٩٥ هـ — ١١٩٨م (ويسميه الفرنجة Averroes .

— تهافت التهافت (وقد رد فيه على تهافت الفلاسفة للغزالى) القاهرة (ومعه التهافت) ط ٣ (١٩٠٣) وبيروت ١٩٣٠ ـ دار المعارف القاهرة تحقيق سليمان دنيا (١٩٦٤ جزءين وطبعة P. M. Bouyges بيروت ١٩٣٠ (وفيها تهافت الغزالى) — وقد ترجمه إلى العبرية ثم إلى اللاتينية قالو

نيموس بن داود بن توردرو — له ترجمة ألمانية — كالشرح المختصر قام بها Max. Horten .

— الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة : تحقيق د. محمود قاسم - مكتبة الانجلو بالقاهرة ١٩٥٥ - (ومع فصل المقـــال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد) مصر ١٣٢٨هـ نشره مع « فصل المقال فيما بين الحكمه والشريعة من الاتصـــال » ميلر Miiller مع ترجمه إلى الألمانية .

وانظر فى الفلسفة الإسلامية : مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — القاهرة ١٩٤٤ د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه — القاهرة ١٩٤٧ .

(ب) فى التصوف الإسلامى :

نيكسون ، فى التصوف الإسلامى وتاريخه (ترجمة أبى العلا عفيفى ، للقاهرة ، ١٩٤٧) .

القشيرى (عبد الكريم) المتوفى عام ٤٦٥هـ / ١٠٧٤م

الرسالة القشيرية المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤ هـ — وقد وضعت عليها شروح منها شرح زكريا الأنصارى : إحكام الدلالة على تحرير الرسالة

الغزالى (أبو حامد) المتوفى ٥٠٥هـ - ١١١١م

— إحياء علوم الدين ٤ أجزاء المطبعة العثمانية المصرية ١٩٣٣م

— أنظر أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده — (مهرجان الغزالى فى دمشق - المجلس الأعلى لرعاية الفنـــون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ١٩٦٢ .

مؤلفات الغزالى (بمناسبة الاحتفال بالذكرى السالفة الذكر) — الدكتور عبدالرحمن بدوى - المجلس الأعلى السالف الذكر بالقاهرة ١٩٦١

السهروردى (أبو حفص عمر) المتوفى عام ٦٣٨هـ - ١٢٤٠م

— عوارف المعارف (على هامش الاحياء) القاهرة ١٣٤٨ هـ

السهروردى (المقتول - يحيى بن حبش) ٥٨٧هـ - ١١٠٢م

— حكمة الإشراق أو شرح الشيرازى عليه - إيران ١٣١٢ له تحليل قام به هورتن Max Horten (١٩١٢)

ابن عربى (محي الدين) المتوفى عام ٦٣٨هـ - ١٢٤٠م

— فصوص الحكم - نشره د. أبو العلا عفيفى دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٤٦ .

— الفتوحات المكية - طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر

وانظر فى التصوف الإسلامى : د. أبو العلا عفيفى: التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف بالأسكندرية ١٩٦٣ - د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (القاهرة ١٩٧٤)

(ج) فى علم الكلام .

الأشعرى (أبو الحسن) المتوفى عام ٣٢٤هـ - ٩٤٦م .

— مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين - تحقيق محمد محي الدين: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٠ - وتصحيح ه. ريتر استانبول فى جزءين ١٩٢٩ - ١٩٣٣ .

الايجى « عضد الدين » المتوفى عام ٧٥٦هـ - ١٣٥٥م .

المواقف : استانبول ١٢٨٩ هـ وله شروح كثيرة .

ابن حزم « الظاهرى » المتوفى عام ٤٥٦هـ - ١٠٦٣م .

— الفصل فى الملل والنحل - وبهامشه ملل الشهر ستانى - فى ٥ أجزاء مكتبة المثنى ببغداد - مصر ١٣١٧ ونشره Wm. Cureton ليبزج ١٩٢٣ ولندن ١٨٤٦ .

«٢» من المصادر العامة للباحثين الغربيين والمستشرقين منهم .

George Sarton, (1) Introduction to the history of Science Cambridge. Instiution of Washngton (London), 1931.

ولا سيما الجزء الثانى بمجلديه عن القرنين ١٢ و١٣ وقد درس العلم عن العرب باسهاب

(2) The History of Science and the new humanism (Brown Univetsity,

New York, 1956)
(3) Civilzation of the Renaissance (Holyoke College, University of Chicago).
(فصل عن العلم) قد ترجمه د. عبد الرحمن زكى

Will Durant, The Story of Civizotion (Simon & Schuster, New York, 1950)
ولا سيما الجزء الرابع وهو عن Age of Faith - وقد ترجمت إلى العربية أجزاؤه الأولى

Aldo Mieli, La Sciènce Arabe (Leiden Brill, 1939)
ترجمه د. عبد الحليم النجار ، د. محمد يوسف موسى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى — دار القلم بالقاهرة ١٩٦٢) وهو كتاب قيم جداً .

The Legacy of Islam, edited by Th. Amold & A. Guillaume, (Oxford, 1931)
فى بعض فصوله ـ وقد ترجم شطره الأولى لفيف من خريجى كلية الآداب بجامعة القاهرة ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم بالقاهرة ١٩٣٦)

The Legacy of Persia, edited by A. J. Arberry, (Oxford, 1953)
ولا سيما الفصل الذى كتبه Elgood عن العلم وترجم الكتاب لفيف من أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة بإشراف ومراجعة د. يحيى الخشاب — دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٩ .

Fr. Rosenthal, The Technique and approach of Muslim Scholarship (Pontificium Institution Bellrcum)
ترجمه د . أنيس فريحة : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى (دار الثقافة بيروت ١٩٦١)

De Lacy O'Leary. (1) How Greek Science Passed to the Arabs (London, Routeledge &
(2) The Arabic thorght and its Place in the history, Kegan and Paul Ltd., 1939)

ترجمه تمام حسان ١٩٦١

Unity & Vanity in Muslim Civilzation (University of Chicago Press)

لتسعة عشر باحثاً وقد نقله د. صدق حمدى : مكتبةدار المثنى بغداد١٩٦٦)

Gustav Le Bon, La Civilzation des Arabes, (Paris 1884).

ترجمة عادل زعيتر — القاهرة ١٩٥٦

Near East : Culture and Society, edited by T. Cuyler Young. Princteton, 1951)

وقد ترجمه عبد الرحمن محمد أيوب القاهرة — وهو مجموعة بحوث

القيت فى مؤتمر برنستون فى مارس ١٩٤٧ —

Islamie Culture in its relatin to the Comtemporary World.

مجموعة بحوث قدمت فى مؤتمر برنستون عام١٩٥٣للثقافة الإسلامية

جمعها ونشر ترجمتها محمد خلف الله (الثقافة الإسلامية والحياةالمعاصرة)

— مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة (ط٢) ١٩٦٢

L. A. Sidillot, Histoire Générale des Arabes ed. Paris 1877

ترجمة عادل زعيتر : تاريخ العرب العـــام — دار إحياء الكتب

العربية القاهرة ١٩٤٨

W, Barthold, Musulman Culture, University of Calcutta 1943

كارل الفونسو نللينو . علم الفلك : تاريخه عند العرب فى القرون

الوسطى (روما ١١٩١) .

—أدم متز A. Mez الحضارةالإسلامية فى القرن الرابع الهجرى

جزءان (ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة) (القاهرة ١٩٤٨)

إبراهيم مدكور :

١ — الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، جزءان ، القاهرة ١٩٨٣،

٢ — فى الفكر الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨٤

— سيجريد هونكه : شمس الله على العرب ـ ترجمه د. فؤاد حسنين ـ (دار النهضة العربية بالقاهرة) .

— انجل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسى . . ترجمة د. حسين مؤنس

(٣) نماذج من مصادر عامة للمحدثين من المؤلفين العرب :

— أحمد أمين : ضحى الإسلام حـ ١ و ٢ لجنه التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٤ و ١٩٣٥) .

— جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى حـ٣ ـ دار الهلال بالقاهرة ١٩٥٨

ـ قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ـ دار القلم بالقاهرة ١٩٦٣ . العلوم عند العرب (العدد ٣٣ من الألف كتاب) القاهرة ١٩٥٦

ـ عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ـ دار الآداب بيروت ١٩٥٠

أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوف (القاهرة ١٩٥٨)

ـ على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ـ دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥

ـ توفيق الطويل :

١ ـ فى تراثنا العربى الإسلامى ـ سلسلة أعلام المعرفة ـ الكويت

١ ـ أسس الفلسفة ـ ط ٥ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٩

٢ ـ الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ـ ط ٢ ـ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٩

٣ ـ قصة النزاع بين المتزمتين من رجال الدين والفلسفة ط ٤ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٥٩

(٤) نماذج من مصادر عربية قديمة يستعان بها عند تقييم العلم العربى

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق) المتوفى عام ٣٨٥هـ - ٩٩٥م .

- الفهرست طبعة فلوجل - ليبزج ١٨٧٢ - المكتبة التجارية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ، ١٩٢٩ .

صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد الأندلسى) المتوفى عام ٤٦٢هـ / ١٠٧٠ م

- طبقات الأمم - بيروت ١٩١٢ وترجمه إلى الفرنسية بلاشير

R. Blachere, Livre des catègories des nations, Paris, 1935

١٠٣ - الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) المتوفى عام ٥٤٨هـ - ١١٥٥م

- الملل والنحل - لندن ١٨٤٢ - ليبسك ١٩٢٣ - القاهرة . (على هامش ملل ابن حزم) ١٣٤٧ هـ حققه محمد بن فتح الله بدران فى جزءين ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ج ١ : ١٩٥٦

القفطى (على بن يوسف) المتوفى عام ٦٤٦هـ - ١٢٤٨م .

- أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة ١٣٢٦ هـ وطبع فى ليبزج ١٩٠٣ .

ابن أبى أصيبعه (موفق الدين أحمد بن قاسم المتوفى عام ٦٦٠هـ - ١٢٧٠ م .

- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ٣ أجزاء - دار الفكر - بيروت ١٩٥٧

ابن خلدون (عبد الرحمن) المتوفى عام ٨٠٨هـ - ١٤٠٦ م :

- المقدمة - باريس ١٨٥٨ وترجمت إلى الفرنسية عام ١٨٦٥ وطبعت فى القاهرة عدة مرات - أنظر تحقيق د. على الواحد وافى — لجنة البيان العربى بالقاهرة فى ٣ أجزاء ١٩٥٧ .

- أنظر أعمال مهرجان ابن خلدون - المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢ .

كتب المؤلف

(أ) تأليفا :

- أسس الفلسفة : ط٨ تصوير من السابقة — تقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط٥ وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط٣ — وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- في تراثنا العربي الاسلامي — في سلسلة اعلام الفكر يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب بالكويت (*)
- العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي — وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق — تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- جون ستيورت مل : في سلسلة نوابغ الفكر الغربي — تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- مسائل فلسفية (بالاشتراك) ط٣ — تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة (*)
- مشكلات فلسفية (بالاشتراك) ط٤ تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
- الفكر الديني الاسلامي في مائة العام الاخيرة — الجامعة الامريكية — بيروت .
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة — ط٣ وتقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة
- قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام — وتقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- بحوث فلسفية وعلمية — تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة (*)
- التصوف في مصر ابان العصر العثماني ط٣ — وتقوم بنشره مكتبة الآداب بالقاهرة .
- الشعراني امام التصوف في عصره — من سلسلة اعلام الاسلام — تقوم بنشره مكتبة البابي الحلبي بالقاهرة .
- الاحلام في الفكر الاسلامي — دراسة مقارنة ط٢ — تقوم بنشرها مكتبة الآداب بالقاهرة .
- التنبؤ بالغيب عند مفكري الاسلام — من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية — وتقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- الفلسفة في مسارها التاريخي — في سلسلة كتابك — وتقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- الفلسفة والالهيات فى كتاب تراث الاسلام The legacy of Islan من وضع الفريد جيوم A: Guillaume رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن — وتقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- عالم الغيب فى العالم القديم تأليف شيشرون Cicero's Diuirnation وتقوم بنشره مكتبة الآداب بالقاهرة .
- تاريخ علم الاخلاق (بالاشتراك) تأليف هنرى سدجويك H: Sidgwick استاذ فلسفة الاخلاق بجامعة كمبردج — تقوم بنشره مكتبة الخانجى بالقاهرة
- أفلاطون والاكاديمية فى كتاب تاريخ العلم جـ٣ — تأليف جورج سارتون G: Sarton وتقوم بنشره مؤسسة فرانكلين بالقاهرة .
- الدين والفلسفة والتاريخ فصل كتبه كليمانت وب C. Web مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية — عدد ٢ فى المجلد الثالث .
- المغنى للقاضى عبد الجبار — تحقيق بالاشتراك — جـ٨ عن المخلوق ، جـ٩ عن التوليد .

(جـ) بحوث مطولة مسهبة منها :

- مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة، مجلة اساتذة كلية الاداب بجامعة الاسكندرية
- العقليون والجريبيون فى فلسفة الاخلاق — مجله اساتذة كلية الاداب بجامعة القاهرة (١٩٥٢) .
- فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربى بمناسبة مرور ٨٠٠ علم على مولده — الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية (بالقاهرة) .

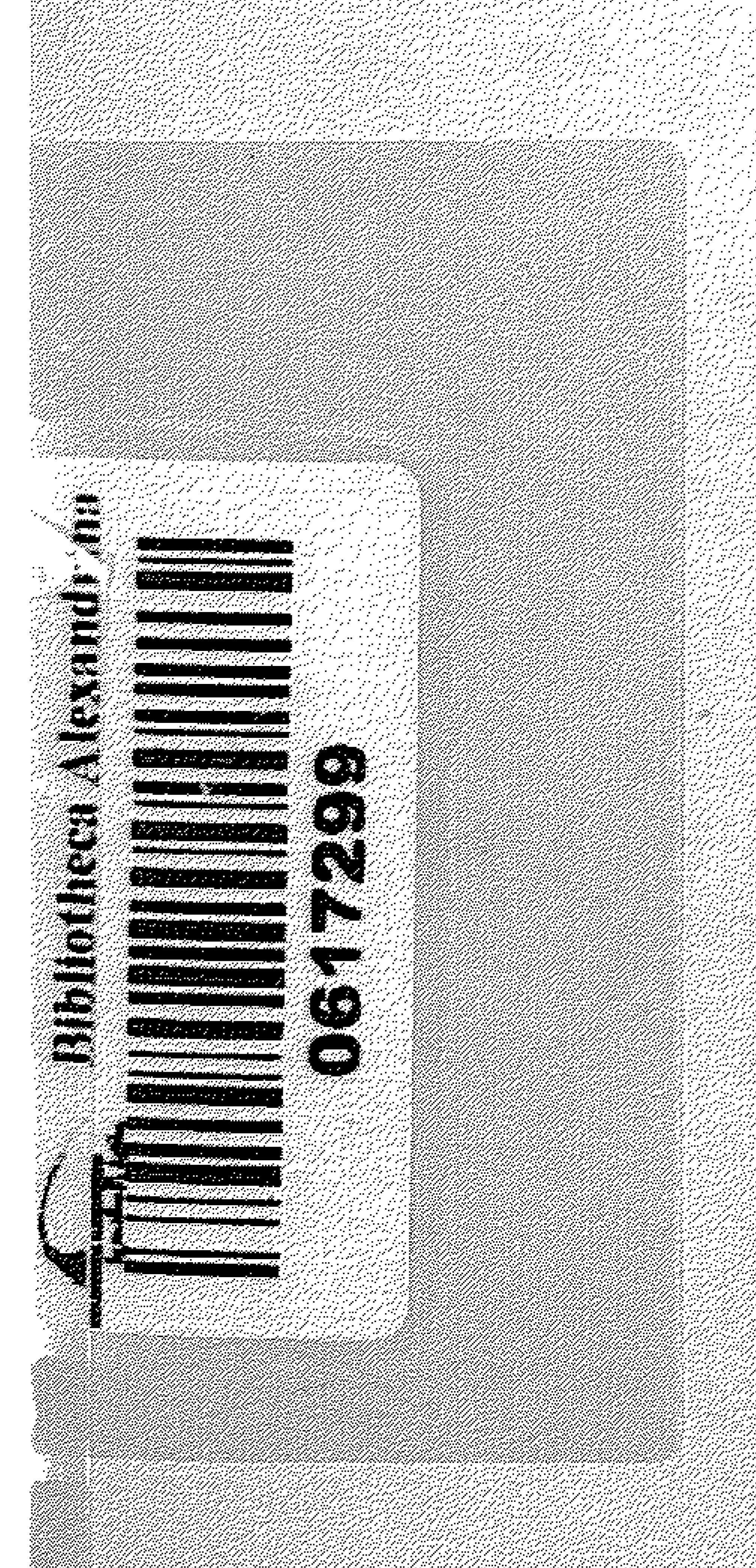
وذلك بخلاف ما للمؤلف من مقالات وبحوث اخرى مؤلفة او مترجمة .

المؤلف فى سطور

د. توفيق الطويل

- استاذ الفلسفة المتفرغ بكلية الآداب بجامعة القاهرة .
- عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة :
  (ا) رمقرر لجنة الفلسفة والاجتماع لمجمع .
  (ب) وعضو لجنة الفاظ الحضارة بالمجمع .
- حائز على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية (فرع الفلسفة) عن سنة ١٩٨٣ .
- عضو حالى ومقرر سابق للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الاعلى للثقافة بالقاهرة .
- عضو شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والاعلام بالقاهرة .
- مؤلفاته وبحوثه متعددة واهمها مذكور من قبل .

رقم الإيداع ٧٣٥٨ / ١٩٨٦


Bibliotheca Alexandrina
06177299